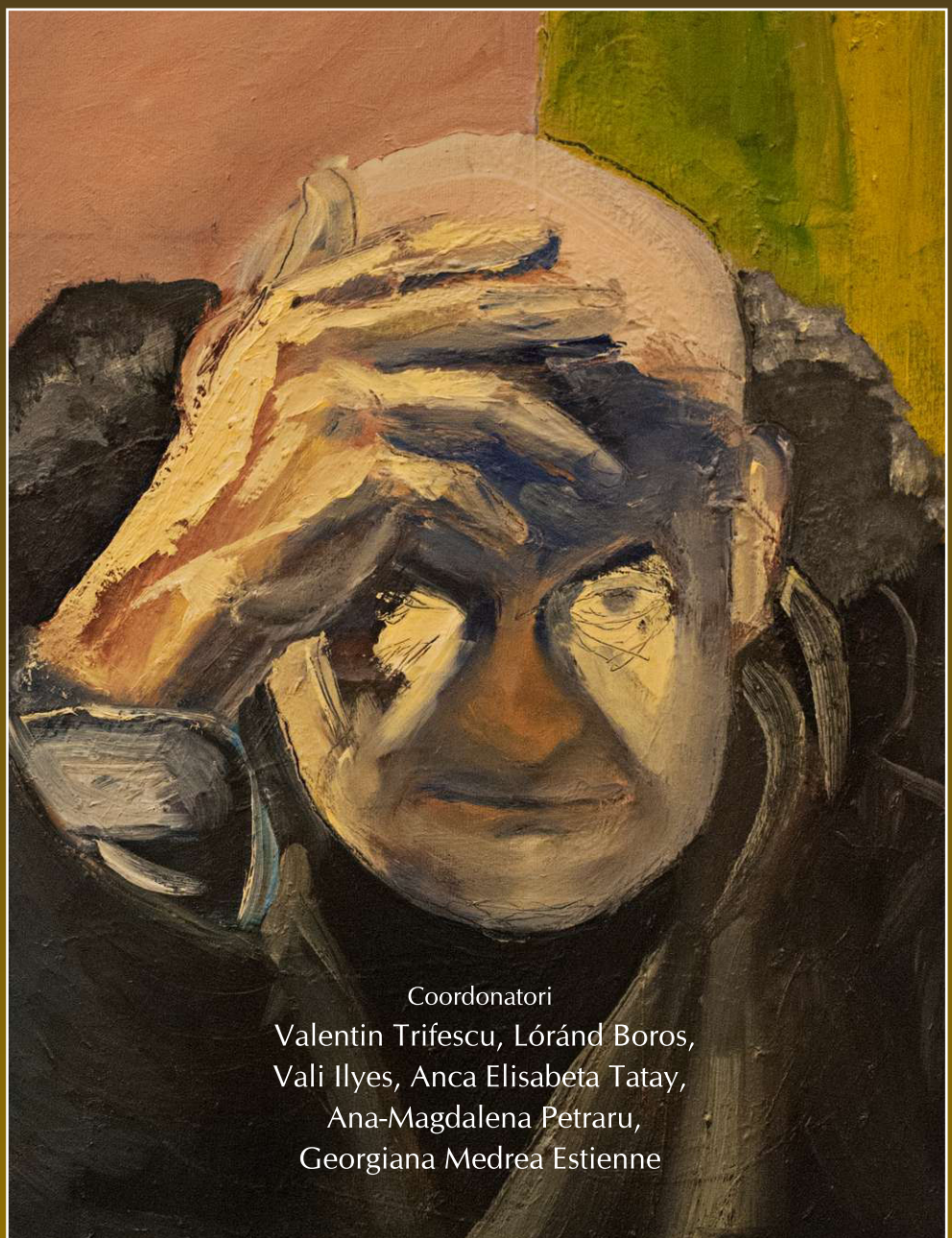
Metamorfoze ale identităţii de margine

Volum dedicat lui

François Bréda



Coordonatori
Valentin Trifescu, Lóránd Boros,
Vali Ilyes, Anca Elisabeta Tatay,
Ana-Magdalena Petraru,
Georgiana Medrea Estienne

Presa Universitară Clujeană

Metamorfoze ale identității de margine

Volum dedicat lui François Bréda

Coordonatori:
Valentin Trifescu, Lóránd Boros, Vali Ilyes,
Anca Elisabeta Tatay, Ana-Magdalena Petraru,
Georgiana Medrea Estienne

Presa Universitară Clujeană
2016

Volum apărut cu sprijinul lui: Kiss-Budai Tibor, Berecki Emőke, Kovács Ferenc și Ana-Magdalena Petraru

Referenți științifici:

Profesor emerit dr. Nicolae Sabău,
Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca

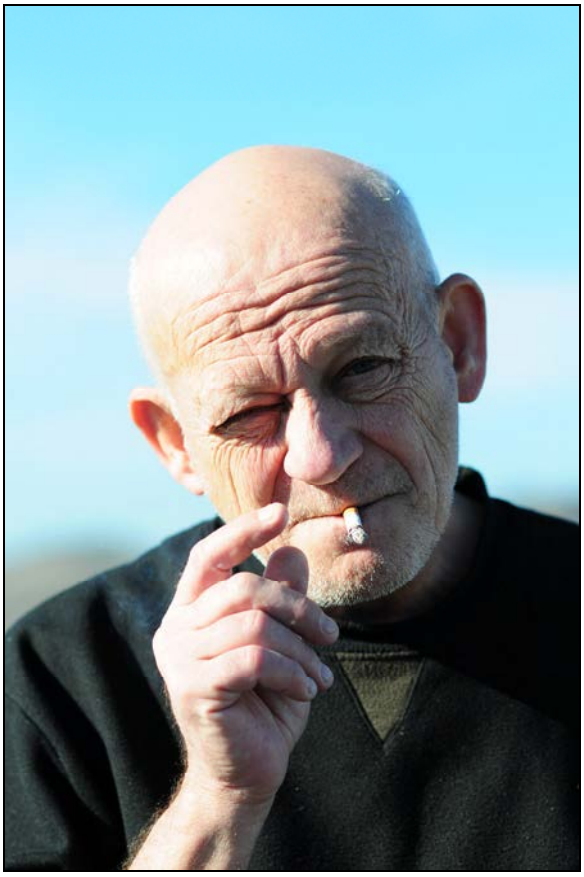
CS I dr. Lucian Nastasă-Kovács,
Institutul de Istorie George Barițiu din Cluj-Napoca

Coperta: *Portretul lui François Bréda (2014)*, de Rareș Balarău,
foto: Nicolae Romanițan

ISBN 978-606-37-0093-4

© 2016 Coordonatorii volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul coordonatorilor, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/



François Bréda

(foto.: Szentes Zágon)

Cuprins

Valentin Trifescu
Metode de *supra*viețuire în filosofia lui François Bréda 9

Karácsonyi Zsolt
A szerző mint mű. Egy lehetséges létmód alapvonalai 15

Vasile Muscă
Magiștrii și discipoli 25

Viorella Manolache
Mirrorman-ul François Bréda
(sau despre existența zeilor teatrali)..... 31

Orbán János Dénes alias Johann von Kronstadt
A mumu-repp
(Előadja: dr. Brédix, a MTA együttes köztestületi tagja) 37

Ștefan Manasia
19 ianuarie 2016: o zi pe gustul lui François 45

Horváth Benji
Madarak. A goliárdok krónikásához.....47

Szőcs Géza
Közben fél évszázad sem 49

Varga Melinda
A dolgok arca
Francois Brédának a 60. születésnapjára főhajtással és hálával 51

Hajnal kolozsváron. François Brédának 53

Berecki Emőke és Kiss-Budai Tibor
Bréda Ferencnek ajánlott receptek 55

Raoul Weiss
Modeste Schwartz,
avagy a brédai detektívregény megszületése 59

Szántai János
A klozettolvasó naplójából 71

Viorella Manolache
Politica *fixed-gear*: identitatea cu o singură viteză 75

George Alexandru Condrache
Marginea ca rest, restul ca margine
Două studii de caz: Milan Kundera și Attila Bartis 85

Valentin Trifescu
Despre avantajele condiției minoritare
în relațiile culturale și literare româno-maghiare 97

Egyed Péter
Akaratlagosság és parancsok 109

Mihai D. Vasile
Metamorfoze ale identității dublului în tradiția iudeo-creștină 115

Ana-Magdalena Petraru
O identitate marginală și drumul său spre centru:
literatura canadiană (în România) 131

Ștefania-Maria Custură
Călători români în jurul lumii
Otilia Marchiș-Bölöni (1873-1951) 145

Sorin Guia
Cîteva date generale despre aromâni 155

Tristan Ranx
La fontaine de jouvence 163

John Rueal Comninos
The Stranger: A Psychological Space
Xenophobia as Incomplete Gestalt 173

Monica Got
Curating the New Canon in a Transnational World:
Explorations of Chicana/o Literature
in Terms of Exclusion, Marginality, and Submission 181

Ana Maria Negoiță
Raportul simbolic centru-margine
în contextul urbanismului islamic medieval..... 197

Marina Roman
Ia – la blouse roumaine, de la semn identitar la text poetic 211

Kerstin Shands
Negative Triangulation: Biblical Images
of Temptation, Sin, and Guilt in Milton's *Paradise Lost* 217

Mihaela Varga
Paloș Ardeal – un sat cu identitatea schimbătoare 239

Ian Browne
Marginality, Humanity
and Agamben's Conception of Homo Sacer..... 249

Gabriel Camară
Orașul interstițial românesc – exponent al identității de margine.....273

Robert Terciu
Contextualizarea mediului artistic românesc după 1989..... 289

Enache Tușa
Identitate socială în contextul discursului etnic dobrogean
(1900- 1940)..... 299

Metode de *supra*viețuire în filosofia lui François Bréda

Valentin Trifescu

*Ex*istenţa este o mare călătorie, un etern *ex*il, un pelerinaj spre Ierusalimul celest, care nu se face, contrar aparenţelor, niciodată singur, ci întotdeauna cu și prin inter*mediul* celorlalţi. Omul devenit *Homo viator*, în lunga sa călătorie, va face nenumărate popasuri, va primi ajutor, mâncare și găzduire din partea celor întâlniți pe drum. Importantă este parcurgerea drumului către *Destin*aţie. În acest *sens* (direcţionat), François Bréda a trasat parcursul său ontologic: „*Acolo* îmi aleg, în consecinţă, locașul etern, Cetatea mea eliziană, unde «moartea», această sperietoare priapică a tuturor grădinilor istorice, nu are viză de intrare, acolo în capul lor, acolo am să subzist și acolo voi fi alimentat, printr-un proces continuu de sacrificiu, cu sângele și cu funcţionalitatea trupurilor lor în veșnică reconstrucţie. / Exist pentru că există ei, și până ce există ei, alt ascunziș ontologic mai bun nici nu ar fi putut găsi nici un alt om. / A fi în cei ce vor veni: iată singura depășire posibilă a condiţiei umane”[1].

[1] François Bréda, *Scrisori despre comicul existențial. Corespondență transtemporală*, Editura Grinta, Cluj, 2006, p. 10.

Doar marii exilați cunosc care sunt metodele de *supra*viețuire. Ovidius a știut foarte bine că se poate (re)ajunge în Cetatea eternă, în Roma (citită în oglinda Adevărului: amoR) mult iubită doar prin *prezența* spiritului, nu și prin cea a trupului: „Pornește, cărticică, spre patrie, te du... / Așa a fost să fie, să te întorci doar tu! [...] / Preascumpă țara noastră sărut-o-n locul meu, / Și voi simți, iubito, că o sărut chiar eu! / Și dacă dintre oameni se va găsi cumva / De mine să întrebe vreodată cineva, / Răspunde-i doar atâta: că printre vii sunt mort [...] Dar când în Roma noastră acasă te-i ivi, / De tot necunoscută acolo tu nu-i fi [...]”[2].

La fel ca epistola/cartea/textul-gând expediat(ă) de Ovidius, și François Bréda aruncă peste oceanul temporal sticla *persona*lizată cu mesajul său existențial, în *speranța (celui care crede)* că aceasta va ajunge la țărm, în *portul credinței* în veșnicie. Odată ce ființa este lansată într-un *aeternum exilium*, timpul este suspendat, sărit sau traversat cu viteza gândului, în așa măsură încât cei morți devin contemporani cu cei vii și invers. *Comun*icarea racordată la frecvența lui „ex-”, care unește într-o *comun*iune a gândului oamenii peste timp, este făcută într-un veșnic Acum reactualizat și printr-un corp dialogal *comun*: „Deoarece de la o vreme, precum i-am semnalat și lui Atticus, nu mai dialoghez decât cu cărțile și cu morții, adică cu cei care nu mai poartă masca unei mase organice geometrizate, hai să întocmești câteva misive oarecum «pe deasupra» acestui fluviu heraclitian pe care îl numim timp, câteva rânduri, în aparență lansate la întâmplare, dar în fond scrise cu speranța certă, adică cu certitudine că vor fi citite măcar de către o singură persoană în prezent încă virtuală, care să înțeleagă semnul și importanța acestui «zbor» pe deasupra oceanului temporal, în care lansez acum, aidoma unui căpitan de vas devenit Icar, prezenta «sticlă cu mesaj», la confecționarea căreia asistă, de pe un alt plan ontologic, și Destinatarul”[3].

---

[2] Publius Ovidius Naso, *Epistole din exil*, traducere de Eusebiu Camilar, prefață, note și indice de Toma Vasilescu, Editura pentru Literatură, București, 1966, pp. 5-7.

[3] François Bréda, *Scrisori...*, p. 7-8.

Cuvântul scris sau rostit este un mijloc transportator în timp al Eului, adică un mijloc de călătorie dincolo de moarte. Mai mult, ființa capabilă de a supraviețui devine cuvânt, confundându-se și sanctificându-se cu acesta[4]. Însă, după cum bine observa Victor Kernbach, „nu orice cuvânt sau nu orice idee este logos”[5]. (Re)citirea unei scrieri încărcate cu mesaj nu este un simplu exercițiu ritualic, ci reprezintă o aducere în prezentul istoric, sau la viață, a mesajului originar/original. Prin oficierea lecturii, Autorul și Cititorul formează un corp comun în sensul unirii Subiectului cu Obiectul[6], a expeditorului cu destinatarul, sau a elementului masculin (activ) cu elementul feminin (pasiv). Dar pentru François Bréda, limba (la fel ca mitologia sau teatrul) are „la îndemână un timp special, un timp atemporal, un pseudo-timp sau mai precis un adevărat «anti-timp»”[7]. Ieșirea din istorie și intrarea în poveste (în mit) se face prin limbă, folosită în ipostaza rituală, care reprezintă codul de acces către o comunicare *extra*ordinară. Pe lângă transmiterea unui mesaj, limba, în calitatea sa mi(s)tică, oferă mai ales o iluminare, care implică o retrăire a ideii inițiale (nealterate de cunoașterea științifică, poetică, sau filozofică) sub sentimentul simultaneității cu momentul originar[8].

Cuvântul umple corpul viu, la fel cum vinul umple ulciorul de lut: „Eu sunt «*Vin*ul», Textul / Tu ești «Amfora», adică receptarea”[9]. În același timp, pentru François Bréda, după ce a urmat experiența horațiană, *vin*ul este un text di*vin* care ne unește în și prin Bacchus, oferindu-ne beția *beat*itudinii unei existențe din care doar zeii se împărtășesc. Vinul reprezintă un mijloc de acces spre lumea zeilor, transformându-ne în entități di*vin*e: „*DiVin*ul De*Vin*e *Vin*. / *Vin*ul *Vin*e *Din* Di*Vin*. / *Be*ția e *Be*atitudinea Di*Vin*ă De*Ven*ită umană. / *Deus est semper beatus*”[10].

---

[4] Idem, *Déclin & Déclic*, Editura Remus, Cluj, 2004, p. 48.
[5] Victor Kernbach, *Mit, mitogeneză, mitosferă*, Editura Casa Școalelor, București, 1995, p. 72.
[6] François Bréda, *Déclin*..., p. 38-39.
[7] Idem, *Ființă și teatru*, Editura Dacia, Cluj, 2003, p. 31.
[8] Victor Kernbach, *Mit, mitogeneză*..., p. 76.
[9] François Bréda, *Scrisori*..., p. 120.
[10] *Ibidem*, p. 33.

„Întâlnirile de gradul trei" vor produce oricărui om o spaimă vecină cu moartea, astfel că între*vederea* dintre Zeu/Bacchus și muritori va lua forma unui joc ritualic în care vinul devine un mijloc de inițiere și de atenuare a diferențelor[11]. Vinul va deschide ochiul minții, sau cel de-al treilea ochi, și va face posibilă vederea adevăratei „fețe" a Zeului. Ca într-o poezie incantatorie, ca într-un vers de petrecere goliardă, având în minte ca reper inițiatic versul horațian „Tulburător de dulce, în piept, pe zeu îl simt...", François Bréda formulează secretul întâlnirii metamorfozante: „Vinul este Elixirul Nemuririi / Toți *Bă*utorii devin *Ba*cchus. / Cine sunt «Zeii»? *Be*ții. / Cine sunt «Bețiv*ii*»? *Zei*. Ei trăiesc în *Tine*, în *Tine*rețe și *Tihnă Veșnic* «*Vest*ică» pe *Ins*ulele *Fer*icite ale *Fer*iciților («*Insulae Beatorum*»)"[12]. Bacchus se va defini astfel ca un „infinit trăit în finit"[13], ca un „zeu intermediar între oameni și zei, între contrarii", ca un omolog a lui Eros Kosmogonos, a acelui zeu care „[...] prin natură, nu-i nici muritor, nici nemuritor, dar în aceeași zi, când prosper și plin de viață, când extenuat, murind și înviind. Ceea ce câștigă îi scapă ca să recâștige; tot așa, este la mijlocul drumului între ignoranță și știință. Este o forță neliniștită, totdeauna în căutare, fără odihnă [...]"[14].

Lumea lui Bacchus este o lume teatrală întoarsă pe dos, o lume inversată, în care cel mic devine mare și cel mare devine mic. Însă toate aceste travestiri și inversări de roluri se produc într-o manieră comică[15], deoarece „Bacchus este epicureian și ludic, dacă nu comic"[16]. Printr-un joc polarizat și printr-un carnaval circular, avându-l ca personaj/spectator central pe Bacchus, se recrează facerea lumii prin intermediul unei piese de teatru. După cum spunea Vasile Lovinescu,

[11] *Ibidem*, p. 31.
[12] *Ibidem*, p. 32.
[13] Vasile Lovinescu, *Incantația sângelui (câteva elemente esoterice din iconografia și literatura cultă)*, ediția a II-a îngrijită de Alexandrina Lovinescu și Petru Bejan, prefațată și adnotată de Petru Bejan, Editura Institutul European, Iași, 1999, p. 58.
[14] *Ibidem*, p. 70.
[15] François Bréda, *Scrisori...*, p. 29.
[16] *Ibidem* p. 30.

„[...] Teatrul este sistola și diastola lui Dionysos, deci a lumii [...]”[17]. Bacanții-actori, interpretează beți, după ce au băut *vin*ul di*vin* cu efect *supra*natural, o scenă ce recrează cosmogonia unei lumi alternative ce poate fi văzută doar cu *ochiului însetat* de cunoașterea celeilalte lumi, a lumii de dincolo de realitatea noastră concretă. François Bréda ne spune că: „În lumea fluidă, umidă, «umorială» a Vinului, în «oceanul» nemărginit, sau cu-hotarele-pierdute-în-zări, ale arhidramaturgului *Ba*cchus, totul are o înfățișare manifestativă, o altă concretizare imaginală decât pe «continentul» solid şi relativ static al Conştiinţei Treze”[18].

Marea întâlnire cu zeii este mediată de un act sacrificial, de o consubstanțiere cu victima di*vin*ă. Hora bacantelor din jurul stâlpului în care este atârnată o piele de țap, ca personificare a lui Bacchus, îl obligă pe zeu să se sfâșâie și să-și împartă sacrificial trupul, în mai multe bucăți[19]. Potrivit lui François Bréda, „Actul sacrificial se va termina prin intrarea în corpul oficianților a Victimei, pentru ca acolo, ca într-un incubator, ea să-și poată începe misiunea de a pune stăpânire pe «mama» sa gazdă. / «Sângele» acestei Victime Vegetale care este Vița de Vie, *alias* Bacchus, va fi «Sacrificat» pe altarul Gâtului de către Adepții cultului. / Drogul vegetal lichid, răspândit prin convoiul «căruțelor» de propagandă a itinerantului propagandist Thespis, va cuceri rând pe rând toate comunitățile Greciei sobre. / Alaiul lui Bacchus este de fapt un extras vizional al «procesiunii» geografice a lui Thespis. / Dionysos-Thespis, sub pretextul inventării Genului Dramatic, «exportă» în realitate Vinul. *Homo bacchicus* va concepe totul într-un mod extatic: el percepe (văz, auz etc.) și trăiește (mâncare, băutură, activitate sexuală) exagerat, abuzul devenind forma lui de viață”[20]. În această ordine de idei, Charles Baudelaire, un alt mare inițiat al „excursiilor” *beat*ificatorii și confrate spiritual al lui François Bréda, știe foarte bine că vinul are calitatea mistică de a trasforma gândurile celui

[17] Vasile Lovinescu, *Incantația*..., p. 57.
[18] François Bréda, *Scrisori*..., p. 28.
[19] Vasile Lovinescu, *Incantația*..., p. 72.
[20] François Bréda, *Scrisori*..., p. 114.

aflat sub influența băuturii inițiatice, acestea supradimensionându-se și modificându-se. Printr-un proces mistic de metamorfoză, va lua ființă o *a treia persoană*, hibridă, intermediară, superioară și *spir(i)t*uală, unde „[...] l'homme naturel et le vin, le dieu animal et le dieu végétal, jouent le rôle du Père et du Fils dans la Trinité; ils engendrent un Saint-Esprit, qui est l'homme supérieur, lequel procède également des deux"[21].

[21] Charles Baudelaire, *Les Paradis artificiels*, préface de Maurice Nadeau, Union Générale d'Éditions, Paris, 1962, p. 40.

A szerző mint mű.
Egy lehetséges létmód alapvonalai

Karácsonyi Zsolt

Mottó I: ***Deviezi, François, deviezi!***
– Ion Vartic

Mottó II: ***A whore, a whore, my kingdom for a whore***
– Oroszlánszínű Richárd

Nehéz személyiségétől eltekintve írni Bréda munkásságáról. Élet és mű úgy kapcsolódik össze, hogy tulajdonképpen sohasem akart különválni. Bréda úgy maradt meg mesterlegénynek, hogy az idők során a legény jelző mégiscsak lekopott róla, a mester pedig valahogy megmaradt, sajátos, erdélyi pontosító jelzőként. Mert a mester itt nem irodalomtörténeti elhelyezést jelent, ahogy korábban az „urak", Fodor úr, Bajor úr, majd a „bácsik" esetében – Szilágyi Pista bácsi, Király Laci bácsi, esetében sem így működött.

Bréda azonban egyedül van e jelzővel, amely az epiteton ornans és a cognomen között helyezkedik el. E közöttiség, avagy sehol sem levés, alapjaiban határozza meg Bréda műveinek recepcióját – és ebben, elsősorban két okból, maga a szerző a ludas.

Az első ok, hogy nem maradt Erdélyben, a második, hogy nem maradt Franciaországban. Az, hogy nem maradt Erdélyben, nem teljesen meglepő, nem ő volt az egyetlen, mégis, egyike lett azoknak, akik nem váltak pályaelhagyókká Erdélyből való távozásuk után. Igaz,

nem vált francia nyelven író világhírű alkotóvá sem, nem váltott nyelvet, csak felvett még egyet, a már meglévő anyanyelv mellé – aztán hazatért. Anekdotikus körülmények közepette. Franciaországban azóta sem járt.

Hazatér és a nagyonis hagyományos irodalmi élet különböző színterein jelennek meg írásai (Helikon, Jelenlét, Korunk, stb...) azonban új kötettel egy évtizeden át nem jelentkezik. (Az életmű és annak értelmezése szempontjából nagyonis jelentős, de a szakma számára is elérhetetlen Mentális Tárgyak Múzeuma mindössze húsz példányban jelenik meg, annak ellenére, hogy 2005-ös újrakiadása, már jóval több – azaz 30 példányban látott napvilágot[1]). Az *Antracit* azonban mindent elmond arról, ami Brédával a huszadik század végén történt, illetve nem történt.

Bréda a huszadik század utolsó évtizedében „a memetikus bölcselet" és irodalomtörténet erdélyi megalapozója. E „memetikus" kultúra létrehozásába olykor más személyiségek is bekapcsolódnak, mint Egyed Péter, Szőcs Géza, Cs. Gyimesi Éva és mások.

A „memetikus bölcselet" fogalma a brédai életművel való újbóli fogalkozás okán jött létre – és hátterében a mém, vagyis a gondolati vírus fogalma lapul. Brédának nem célja, önálló, kerek, egész, lezárt, rendszerszerű mű létrehozása, megelégszik azzal, hogy megkísérel olyan gondolati vírusokat terjeszteni, amelyek vagy már megvoltak benne kezdetleges formában, vagy pedig a franciaországi tartózkodása ideje alatt szedte fel őket.

Ilyen, általa szállított vírusokkal a „transzközép irodalomban" lépten-nyomon találkozhatunk, de egyike azon keveseknek, akik már a múlt században is mitokritikával foglalatoskodnak (Erdélyben a mito-

[1] François Bréda: *Mentális Tárgyak Múzeuma*. corsART kiadás, 2005. A kötet más szerzők (többek között Nagy Koppány Zsolt, Karácsonyi Zsolt, Király Zoltán) hasonló, kis formátumú köteteivel együtt látott napvilágot, vélhetően Kopacz Attila sepsiszentgyörgyi nyomdájában. A kötetek minden esetben a következő „mottóval" indultak: „Ez a kiadvány kereskedelmi forgalomba nem hozható! Mivel a mai irodalom már a saját nyelvterületén is eladhatatlan (a közvélemény szerint), ennek a kiadványnak nincs kereskedelmi értéke. Pénzben kifejezett ára = 0,00."

kritikai/mítoszkritikai szemlélet Bréda mellett elsősorban Kányádi András tanulmányaiban érhető tetten).

A másik jelentős gondolati vírus, amit megpróbál beültetni az erdélyi (magyar) kultúra, helyenként lepattogzott, repedezett cserépedényébe, az ő maga – teszi mindezt úgy, hogy nem feltett szándéka a cserép megtörése.

A „Bréda" nevezetű gondolati vírus meghatározó vonásai közül mindenképpen meg kell említeni azt a tényt, hogy Bréda, nem álnevek és alteregók által próbálja megvalósítani a többszemélyűség létmódját, nem indul el a Kovács András Ferenc nevéhez, de a Zudor János nevéhez kapcsolható úton sem, artaudi fogalmakkal élve, nem kíván a színházzá és egyúttal annak hasonmásává válni, nem akarja eldönteni, hogy ő az olaszországi vagy a franciaországi testvér-e inkább. Elsősorban a kettő közötti kapcsolat érdekli, vagyis a két szimbolikus hely között megtett út, a pestis, a vírus útja – a gondolkodó ember, mint mozgásban levő. Egészen röviden: Brédát nem érdekli semmi más, mint a „Bréda" nevezetű alpha-vírus és annak vetületei. Amikor Bréda kijelenti: „Bréda" én vagyok! Minden egyes alkalommal a stendhali gesztust ismétli, repliklálja tovább. Mert eközben nagyonis jól tudja: Ö nem „Bréda" vagy legalábbis nem csak „Bréda".

Mindenesetre, számos jel utal arra, hogy Bréda és „Bréda" fogalma teljesen egybeesett, egybeesik a Brédától „Brédáig" megtett út fogalomkörével.

*

Az „úton lenni boldogság" kerouack-i attitűdje távol áll Brédától[2], mert a megtett út elsősorban írói távolságokban és távlatokban mérhető. Az alapkövet szerzőnk már az első kötetben elhelyezi, kijelöli azokat a lehetséges irányokat, amelyek, később, az évek múlása közepette is megmaradnak központi témáknak, miközben nem lehet nem felfigyelni az eddigi életmű sokszólamúságára. Az első kötet ugyanis *A létezéstől a lehetőségig* címet viseli, tehát az ontológia felőli

[2] Az „úton lenni bolondság" annál közelebb.

világmagyarázat útján halad, különös figyelmet fordítva az alteritásra, a klasszikus auktorok újbóli, újszerű értelmezésére – Plotinosz, Augustinus, Galilei. Az ontológia mint központi kérdés mellett azonban már e kötetben felbukkan a világ teátrális jellegének elemzése, és a csavargás, az útonlét elmélete kapcsán fontos írás a *Koldusesszé*, és *Az öntudat alkonya* is – a tudat és a lét kapcsolatrendszerének kontextusában.

Az első kötet több mint alapos filozófiai és filológiai apparátusa arra engedhetett következtetni, hogy az akkor huszonnégy éves szerző a filozófiai kutatások felé mozdul el majdan, sőt – polihisztori babérokra tör. Ám a szerző inkább a Bretter György és Székely János által művelt esszé irányát tartja fontosnak, egészen addig, amíg el nem jut, a XX. század elejére ahhoz a műfajhoz, ami már a kezdetekben sem idegen tőle, de az új évezred kezdetén válik meghatározóvá a brédai munkásságon belül – a traktátus műfajára gondolok itt.

A traktátusokig, a „memetikus bölcselet" „hordalékaiig" azonban még hosszú az út. Az esszékötet után Bréda verseskötettel jelentkezik (*Tűzpróba*, 1983), majd kivándorol és Párizsban él hét éven át. Ahogy ez mesterlegényhez illik, kitanulja (a pedagógus) szakma csínját-bínját, búját-baját, aztán hazajön – ha hazajött, ha elment egyáltalán.

Annyi azonban bizonyos, hogy nem úgy jött, ahogy ment, Bréda távozott és egy másik Bréda tért vissza, egy kicserélt Bréda, egy másik létformától kölcsönvett Bréda érkezett vissza, aki a lételméleti özönvizek közepette a François nevet kapta. Ahogy François, vagyis „Bréda" is kijelenti, gyakorlatilag „Bréda Ferenc eltűnt, felszívódott Gallia fölöttébb termékeny és civilizált kultúrtalajában, a másik, François, pedig kóborol valahol Drakula kastélya és a Nagy Kínai Fal között."[3]

Az európai kultúrában lakozó kettősséget tehát nem csupán szövegszinten, de teátrális, vagyis leleplező gesztusok közepette is megmutatja Bréda. Mert az idézőjel nélküli Bréda nem lokalizálható a

[3] „François pedig kóborol valahol Drakula kastélya és a Nagy Kínai Fal között" Bréda Ferenccel beszélget Árkosi Tibor. *Előretolt Helyőrség*. Irodalmi kéthetilap. I. évf. 2. szám, 1995. március 1.

fent idézett „Bréda-mítosz" szerint, ugyanis a régi Bréda felszívódott, az új pedig Drakula kastélya és a Kínai Nagy Fal között kóborol, valahol, talán a percben, mely „az örökben herceg", vagy „ki tudja". Tehát azt sem tudni biztosan, hogy létezik. Éppen ezért csakis „Bréda" fogadható el hellyel-közzel valóságosnak, hiszen a mítosz szerint e „Brédának" sokkal valóságosabbnak kell lennie, mint a felszívódott vagy a ki-tudja-hol-kóborló Brédának.

*

Bréda tehát nem létezik, mint, ahogy Hunyadi János sem létezett, mert – belőle is kettő volt. Ezt a britanniai, pontosabban a Hunyad megyei Déván született Bréda tudja a legjobban. És mindent megtesz azért, hogy fesztelen festőként, amolyan avantgarde Velasquezként adja át nekünk a vár kulcsait, és a négy kaput szélesre tárja – az *Antracit*ban mindhármat (!) ismerteti. Itt adja meg egyébként olvasói számára az egyik lehetséges választ arra, hogy az olvasók létezőnek, vagy nemlétezőnek tekintsék e Ferencet és/vagy Françoist. Az *Antracit*ban ugyanis nemes egyszerűséggel Brédának nevezi önmagát a szerző. E könyvben, amelyet akkor még nagyon helyesen: „kódolt, mágikus víziónak", a „merlini diskurzus" eredményének tekint előszavában Johann von Kronstadt.

Akkor, MMII táján, kétségtelenül igaza volt, azóta azonban kiderült, hogy a „merlini diskurzus" Brédáját foglyul ejtette (ismét, és immár véglegesen) a mogorva bokor, a csilingelő csend, a susogó semmi, akit Tháliának és Góliának vagy éppenséggel Júliának szokás nevezni, Júliának, aki nem akar a földön járni[4].

Mert Brédát, mint a Középkor kései komáját, mint igazi *túl-élőt,* csupán a Hölgy, és a Hölgy lemeztelenítése érdekli, egészen pontosan az, hogy a fátyol, a ruha, a függöny mögött nincs senki – mert: ha színészek vagyunk nem mi vagyunk a színpadon, hanem az általunk eljátszott szerep – tehát: ott se vagyunk.

[4] „Júlia nem akar a földön járni" – énekli a Gallia földjében felszívódott Brédának a Napoleon Boulevard nevezetű együttes.

A színházi tér ugyanis, jegyzi meg Bréda, a közvetlen szövegkörnyezetben a színházról egy szót sem ejtve, sajátos időt is feltételez. Olyan időt „amely nincs is az Időben”[5], amelynek lényege nem a kitakart és gyakorta kitartott közvetlenben, hanem a rejtett tartamban keresendő (több mint elgondolkodtató, hogy Bréda a tartam fogalmát szinte egyáltalán nem használja elméleti munkáiban – pedig az intenzitásra alkalmazott kifejezései és szókapcsolatai mindegyre e fogalom irányába mutatnak).

Bréda, ahol csak lehet, tagadja a létezést, mert a nem-létező, egészen pontosan a nem-létező felfénylő aurája érdekli – példának okáért úgy, ahogy az 14. századi olasz képeken is megjelenik, Tristan és Lancelot közvetlen közelében.

A lehulló lepel láthatatlanságát természetesen teátrális gesztusokkal a legkönnyebb érzékeltetni. Akit kerestek nincsen itt. Akire vártok nem jön el. Ami van, az nincs, ami nincs az van – mindez csak azért, hogy legvégül a van az van, a nincs az nincs legyen – ez az egzisztenciális tétje: próbálja, akarja (nem akarja) érzékeltetni Bréda.

Az érzékeltetéshez pedig igyekszik minél érzékibb eszközökhöz folyamodni. Ezért tér vissza minduntalan a színházhoz, ezért mélyed el a maga sajátos, és úttörő proto-teatrológiai kutatásaiban, amelyek olyan köteteket eredményeznek, mint a megírás módját tekintve az *Antracit* ellenpólusát képező *Ființă si teatru*, amelyben, miután kijelenti, hogy a Létezés megismeréséhez a Hamis szükségszerű voltának felismerésén át vezet az út, azt is kimondja rögtön, hogy: csak a Másolat sokszorozhatja a Modelt[6].

A másolat, az utánzás, az utánzás körkörössége, önmagába záródó és mégis végtelen láncolata érdekli, amit a maga sajátos módján mutat fel az eddigi életművön belül is. Vegyünk például egy 25 éves ciklust az életműben. 1980-ban jelenik meg *A létezéstől a lehetőségig*, a

[5] François Bréda: *Lali lakomái*. AB-ART Kiadó, Pozsony, 2008., 7. o.

[6] Vö.:„Cunoașterea Ființei trece într-o manieră obligatorie prin recunoașterea acestei necesități a Falsului. Numai Copia poate să multiplice Modelul. Creația revelează și destăinuie Creatorul.” – În: François Bréda: *Ființă și teatru*. Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2003., 71. o.

Mysterium Mythologie. Transzhistorikus Kaland-kalauz 2005-ben. Az első kötet első mondata így hangzik: „Adott pontból tekintve a fogalmak átgyűrűződése egyetlen síkban fekvő láncsornak tetszik.”, és így folytatódik a 2005-ben publikált kötetben „A közösség mindig örök, mert váltig lánc-szerűen átgyűrűződik önmaga egy-egy újabb kiadásába, levedlve, miként a kígyó, önnön korábbi bőreit.”

E két mondatban önnön teljes és kiteljesült folyamatában mutatkozik meg a brédai alkotás-technika, amelynek legfőbb célja az újabb és újabb kiadások létrehozása[7], ahogy Homérosz számára is létfontosságú volt, hogy műve, példának okáért egy isteni színjáték keretében érjen meg újabb kiadást.

Az idő, és az időbe vetett létezés körkörösségét akár nagyobb szövegtömböket mozgatva is érzékelteti a szerző, a történelmi és a mitikus idő egymásra hatására, az idő és a szöveg viszonyának változására is felhívja a figyelmet. Mert, ha már a huszonöt éves időciklust emlegettem korábban, a szerző, aki pontosan tudja, hogy nem léphet kétszer ugyanabba a folyóba, és nincs esélyünk arra, hogy akár egyetlen szót is kétszer ugyanúgy mondjunk ki, a maga módján mégis megkísérel, a játék, a mozgásban-lét kedvéért, a szellem frissen tartása érdekében – szembemenni az árral, az idővel. 1980-ban írt Aeneas-esszéjét ezért helyezi át teljes egészében a *Mysterium Mythologiae* oldalaira, ahol a teljesen megváltozott szövegkörnyezet egészen új konnotációs folyamatokat indít el[8].

A fenti példa is rávilágít arra, hogy Brédát a folyamatok érdeklik, a folyamatban lét, sőt, a folyamatos lét, amit az alkotásban és a megalkotott műben egyaránt megtalálni vél. Nem az életmű létrehozása, de az élő mű folyamatainak fenntartása a célja, amelynek „Bréda” és a „brédai életmű”, egyik eszköze csupán.

---

[7] E gondolati vírus a két idézett kötet közötti időszakban is felbukkan, módosult formában a Ființă și teatru kötetben is: „Menirea narativelor lingvistice este crearea unui lanț de imagini onirice, semi-halucinatorii prin care se concretizează reprezentarea unui mit.” – În: François Bréda: *Ființă și teatru*. 28. o.

[8] Lásd: Bréda Ferenc: *Az antik Golgota. Aeneas mosolya és megpróbáltatása*. Korunk, 1980., 10. szám, 726-729. o.

Az eddig nyomtatásban megjelent művek mellett, azonban Bréda munkásságának, „memetikus" tevékenységének van egy másik, gyakorlati oldala is, amely korántsem hagyható figyelmen kívül, épp a folyamatosság és az életben tartás, vagy a fejlesztés, a kutatás szempontjából sem.

Már a pálya kezdetén folyamatosan szerepet játszik az „élet" irodalmi sávjában, a Gaál Gábor körökön, különböző vitafórumokon, az Echinox szerkesztőjeként. Az új irodalmi fórumok, az újító szándék tereinek növelése már ekkor fontos a számára, mint például a *Fellegvár* létrehozása, amelynek kapcsán Keszthelyi Gyula megjegyzi: „Brédának óriási érdemei vannak a Fellegvár elindításában"[9]. Az érdemek pedig egyre csak gyűlnek 1990 után is.

A *Gaál Gábor Kör* újraindítása, majd a *Bretter György Irodalmi Kör* elindítása (és annak 2003-as újraindítása) mellett, számos Kör megalapításában részt vesz, ott van kezdeményezői között. Az új évezredben a Bretter Kör újraindítása mellett, többek között ő kezdeményezi a *Kolozsvári Literátor Klub* létrehozását (mindkettő a Bulgakov Kávéházban tartja, illetve tartotta üléseit), a Prospero Kávéházban román nyelvű, másfél éven át működő román nyelvű, szűkebb körű irodalmi kört kezdeményez és vezet (2004-2006), több filmklub és *Nepotu' lui Thoreau* elnevezésű, igen rangossá vált, román nyelvű, az Insomnia Kávéházban szervezett irodalmi vitafórum egyik alapítója és állandó házigazdája, hogy csak a legfontosabbakat említsük. Olyan folyóiratok beindítása körül bábáskodik, mint az előbb már említett *Fellegvár*, a kilencvenes évek elején a *Jelenlét* és az *Előretolt Helyőrség* (utóbbiaknak is állandó szerzője, munkatársa, szerkesztője), miközben az Echinox magyar oldalainak szerkesztőkkel történő utánpótlását is többször elősegíti, a *Helikon* hasábjain megjelenő, a goliárd , csavargó irodalomra külön hangsúlyt fektető *A nagy Kilometrik* koncepciójának kialakításában is részt vesz.

[9] Lásd: Martos Gábor: *Volt egyszer egy fellegvár*. Erdélyi Híradó Könyv és Lapkiadó, Kolozsvár, 1994, 17. o.

Bréda eddigi munkásságának recepciója mindenképpen hiányos, kívánnivalókat hagy maga után, román nyelven megjelent könyveire jobban felfigyel a román irodalmi élet, mint a magyarul írottakra a magyar – néhány elvétve megjelenő kritikát, recenziót leszámítva.

Az eddigi munkásság kellő mélységű elemzése tanulmánykötet igényelne, de az adott, szűkebb keretek között is megállapítható: a kezdeti lehetőségek feltérképezése után „Bréda" hosszasan időzött a „merlini diskurzus" csodálatos palotájában, hogy aztán a morganai bozótosból egyenesen a deszkákra lépve leljen új színekre, sorozatokra a világ és az irodalom „drámaszövegének" egészén belül.

Ezért indul el a *Ființă și Teatru* (Létezés és színház) után szinte szükségszerűen a traktátus műfaja felé[10], amely mélyrétegeiben már nem a merlini mágikus körkörösség, nem is a memetikus és mimetikus másság folyamatát kívánja megfogalmazni, de immáron egy, a képi ábrázolásmód emblematikus elemeit és a filmszerűségre is odafigyelő szellemi génsebészeti munka állomásait tárja elénk.

[10] Ide tartoznak: *Golania Magna. A neo-goliárd költészet kritikai vetületei* (2003); *Scrisori despre comicul existențial. Corespondență transtemporală* (2006); *De amore* (2008); *Boldogok és bolondok* (2008), *Lali lakomái* (2008); *Oglinda ochiului. Speculum spectationis* (2010). Bréda francia nyelvű köteteinek elemzése nem képezi jelen írás tárgyát, elhelyezésük, elemzésük más kutatókra vár, akárcsak az elméleti és a szépírói munkák közötti kapcsolat.

Magiștrii și discipoli

Vasile Muscă

O realitate a gândirii grecești, caracteristică nu doar pentru începuturile acesteia, dar și pentru întreaga sa istorie, este faptul că activitatea filosofică s-a petrecut în antichitate în cadrul unor colectivități de gânditori constituite sub formă de școli filosofice. Existența unor asemenea școli filosofice, contestată într-o vreme, a ajuns în stadiul actual al cercetării o certitudine care nu mai este pusă de nimeni serios la îndoială. Mai mult, existența acestora, admisă în general pentru epoca presocratică, a fost extinsă și asupra celorlalte epoci, clasică și elenistică ale filosofiei grecești. Faptul că în epoca de maximă înflorire a gândirii grecești întâlnim niște școli filosofice temeinic profilate – Academia lui Platon și Lyceul lui Aristotel – constituie astăzi o certitudine bazată pe numeroase informații provenind chiar din antichitate. Conștiința apartenenței la o comunitate filosofică bine conturată o exprima clar Aristotel cu expresia folosită în primele cărți ale Metafizicii sale când declară „noi, platonicienii" (hemeis platonikoi).

Pentru ca în cazul unei comunități de gânditori să fie vorba cu adevărat de o școală filosofică este necesar ca în jurul unui Magistru să se strângă un număr de discipoli. Pilonul de bază al activității desfășurate într-o școală îl constituia tocmai relația nemijlocită dintre Magistru ca autoritatea absolută în școală și discipolii obligați la o supunere deplină. În relația lor cu Magistrul ca instanță supremă discipolii sunt obligați la ascultare, ei sunt doar niște ascultători –

akausontes. Și aceasta într-un dublu sens al termenului de ascultător. Adică, ascultător în sensul de cel care aude și ascultă (de la verbul akonein – a asculta); dar și ascultător în sensul că ascultând ceea ce îi spune Magistrul – magister dixit – discipolul se supune, este ascultător. A spune îi revine Magistrului, pe când a te supune este obligația ce-i revine discipolului. Acesta urmează mai întâi școala tăcerii, fiindu-i oprit accesul la formularea unor păreri sau opinii proprii. Trebuie să acceptăm o observație care privește specificul cunoașterii filosofice, prin care acesta se detașează de cunoașterea științifică. În acest din urmă domeniu registrul superior al cunoașterii îl ocupă adevărurile, în timp ce opiniile și părerile au, în general, o valoare de cunoaștere redusă, ele contând mai mult ca etape care duc la afirmarea finală a adevărului. În filosofie situația este oarecum inversă. Pe treapta cea mai înaltă a cunoașterii filosofice stă formularea unor opinii sau păreri personale care se remarcă prin originalitatea lor. Metaforic vorbind, se pare că discipolul antic, pe lângă o inteligență pătrunzătoare pentru a înțelege ce aude mai trebuie dotat și cu o ureche bună, un auz receptiv, pentru a reține tot ce aude. Și cine are urechi de auzit, pare să spună în acest sens Heraclit din Efes într-unul din fragmentele sale, să audă.

Caracterul acesta autoritar de supunere și ascultare al legăturii dintre Magistru și discipoli a dus la reprezentarea care a alterat esența nobilă, altruistă a acestei relații. În prezența obsedantă a Magistrului foarte des s-a identificat o piedică în calea afirmării proprii a discipolului. Spre a ne păstra în continuare în domeniul filosofiei antice să invocăm doar celebrul exemplu al lui Platon și Aristotel. Dar asemenea exemple culese din bogata istorie a filosofiei se pot înmulți și pentru epoca modernă și pentru cea contemporană (Husserl – Heidegger). Soluția cea mai la îndemână în asemenea situații este una destul de simplă: a scăpa de magistru, mai cu seamă de tutela sa apăsătoare. Nevoia aceasta a putut îmbrăca forme radicale. Se justifică cu aceasta „paricidul", uciderea ritualică a tatălui spiritual – „tatăl nostru Parmenide " (Sofistul – 24 rd) de care vorbește Străinul în „Sofistul" lui Platon pomenindu-i pe cei care admit afirmațiile tezelor contrare celor

susținute de eleați, anume „că este ceea ce este" și „nu este ceea ce este" (o discuție subtilă și inteligentă privind paricidul platonicean găsim în „Psihologia lui Platon" a lui Yvon Brés, București, Humanitas, pp. 207-211)

Ajunsă în acest punct al ei, analiza relației dintre Magistru și discipoli se lărgește prin luarea în discuție a dimensiunii morale: implicarea fidelității și infidelității ca trăsături ale legăturii Maestru-discipoli. Este clar că o fidelitate excesivă, dusă până la capăt a discipolului față de Magistru, nu poate produce în plan spiritual decât epigoni, multiplii ai acestuia. Fidelitatea, deși o calitate morală demnă de apreciere în planul vieții, în cel spiritual nu constituie o dimensiune spornică, aducătoare de rod. Singura care poate aduce originalitatea în creația proprie este infidelitatea. Altfel zis, numai trădătorii Maestrului lor pot fi purtătorii de nou prin care se afirmă originalitatea. Originalitatea discipolilor trebuie plătită, de cele mai multe ori cu un preț durereos, care constă în infidelitatea față de Maestru, în trădarea acestuia și chiar abandonarea fizică a acestuia. În plan strict spiritual singura atitudine creatoare care poate asigura originalitatea este infidelitatea și trădarea. Cred că este singurul caz în care infidelitatea, ca formă de eliberare a discipolului față de Maestru, este îngăduită și trebuie chiar promovată. Ce ar fi ajuns Aristotel dacă ar fi stat cuminte, toată viața sa în umbra mare și deasă care l-ar fi înghițit cu totul, a lui Platon? Și așa se aud destule voci care nu văd în Aristotel decât un comentator, e adevărat de geniu, al și mai genialului său „părinte spiritual" care a fost Platon? Ar fi ajuns Aristotel în ipostaza de „discipol fidel" așa cum îl avem și îl cunoaștem astăzi? În gândire, probabil ca și în viață, infidelitatea, trădarea constituie premisa sigură și necesară a afirmării neîngrădite de sine, în timp ce fidelitatea rămâne doar un fel de garant al sterilității. Platon nu consideră fidelitatea drept trăsătură definitorie nici măcar a iubirii. Iubirea platoniceană înseamnă, de fapt, a comite în fiecare moment al ei acte repetate de infidelitate prin abandonarea continuă a obiectului ei prezent spre a se instala asupra unui nou obiect, mai înalt, superior, care o împiedică să se împotmolească în banalitatea obișnuinței.

Existența unor școli filosofice încă din perioada cea mai veche a gândirii grecești nu trebuie să surprindă de vreme ce ea corespunde modului intim de a înțelege filosofia ca atare și cunoașterea proprie grecilor antici. Filosofia ca formă supremă de cunoaștere înseamnă ascensiunea continuă în ierarhia infinită a cunoștințelor și a științelor pe care ele le formază. Fiecare pas făcut mai departe pe drumul cunoașterii se lasă însoțit de cucerirea unei noi forme de desăvârșire sufletească interioară. La capătul de drum al acestor strădanii unde cunoașterea se împlinește deplin, pe om îl așteaptă ca o recompensă a eforturilor sale desăvârșirea sufletească înterioară deplină, cea care îl face asemeni zeilor, ceva perfect. „Filosofia greacă, la fel ca misterele, necesită o ascensiune. Filosofii greci nu privesc cunoștințele ca fiind sitate toate într-un plan unic, ci la înălțimi diferite; ei nu le consideră dintr-o singură perspectivă, ci avansează prin etape succesive. Învățarea adevărului comportă, deci, grade. La fel și virtuțile."[*] Dar nimeni dintre muritori nu poate ajunge în acest punct terminus. Străbaterea unui asemenea drum infinit reclamă un timp infinit. Dar, chiar dacă nimeni nu poate atinge această dublă performanță a cunoașterii absolute și a desăvârșirii depline, aceasta nu înseamnă deloc inutilitatea unei asemenea strădanii. De fapt, ceea ce rămâne valabil în filosofie este tocmai această strădanie. Tocmai această imposibilitate a atingerii scopului ultim al filosofiei este cea care întreține permanent filosofia ca strădanie și căutare.

Filosofia ca cunoaștere și ca desăvârșire interioară asociată ei constituie o ascensiune. Scopul ei este unul practic: spălarea și curățarea sufletului. Trebuie admis că, după modelul spălării și curățeniei trupului, mai există și unul al spălării și curățirii celuilalt component care face parte din alcătuirea omului ca un mixt, sufletul. Mijlocul acestei curățenii a sufletului este progresul pe calea științei prin achiziționarea continuă de noi cunoștiințe. Cu cât știe mai multe, sufletul este mai curat și stă mai aproape de zei. Sofistul Protagoras a evidențiat dificultățiile pe care filosofia le are de înfruntat:

[*] Victor Maguien, *Les Mystères d'Éleusis*, Paris, Payot, 1938, p. 62.

obscuritatea problemelor sale – în primul rând cea privitoare la zei – și apoi scurtimea vieții omenești. Remediul pentru depășirea acestor dificultăți este asocierea în forma școlii filosofice, în care succesiunea de la Magistru la discipoli asigură continuitatea actului filosofării. În sarcina discipolilor strânși în jurul Magistrului intră și obligația ca atunci când acesta nu va mai fi, să-i ducă mai departe cercetarea. Ajunși într-un punct anume al drumului lor propriu, foștii discipoli vor deveni la rândul lor Magiștrii în stare să adune în spatele lor alți discipolii care să-i urmeze. În felul acesta filosofia nu doar că nu moare niciodată, dar este chiar tânără de fiecare dată. Fără a încremeni pe loc și în ciuda caracterului trecător al celor care o reprezintă. Dar pentru a împlini toate aceste promisiuni ale sale filosofia, în sensul ei etimologic, originar, trebuie să fie cel mai generos gest de iubire, de dăruire de sine, de care omul este în stare.

Împrejurarea că relația care se instituie în cadrul unei școli filosofice între Maestru și discipoli este, în ciuda atâtor aparențe care o denaturează, o relație de iubire a devenit o temă exploatată mai cu seamă de marii poeți ai liricii europene. Dimensiunea erotică a învățării, a pedagogiei în general sau și invers, valențele pedagogice ale iubirii, nu au scăpat marilor poeți. „Nu învățăm decât de la cel pe care îl iubim" – spunea marele Goethe. Iubirea constituie izvorul unor mari energii spirituale care pot fi convertite intelectual în planul cunoașterii. Prin iubire, muritorul dăruiește ceea ce este „mai bun din sine", subliniază Hölderlin altruismul iubirii ca factor propulsor al cunoașterii. Iar Nietzsche, cel văduvit de iubirea oamenilor și a zeilor, adaugă „Numai din iubire se nasc viziunile profunde". Dar dezvoltarea cea mai largă a acestei sfere tematice o găsim într-o minunată poezie a lui Ștefan George intitulată „Belehrung", titlu pe care îl traduc cu „Inițiere". Iată mai întâi originalul:

„Um welchen Preis gibst du mir Unterricht? / «Lass mich den Sinn der in dir ist erfahren / Dass du dich in der wahren Schönheit zeigst – / Deinrechter Lehrer bin ich wenn ich liebe... / Du musst zu innerst glühn – gleichviel für wen! / Mein rechter Hörer bist du wenn du

liebst»”. Încerc o traducere a acestei poezii cât mai apropiată de sensurile sale originare a căror redare cât mai fidelă este în acest caz cerința esențială a traducătorului: „Pe ce preț ați putea să-mi dați învățătura? / Lasa-mă să aflu rostul care în tine se încearcă / Pe care tu în frumusețea sa adevărată mi-l dezvălui – / Sunt maestrul tău cu adevărat când iubesc… / Tu trebuie să arzi interior indiferent pentru ce. / Învățăcelul meu esti doar când mă iubești.”

***

Am pus pe hârtie aceste idei gândindu-ma la fostul meu discipol, François Bréda, ajuns acum și el în poziția de Maestru. I le dedic Lui și discipolilor săi cu drag la împlinirea vârstei de 60 de ani a Maestrului.

Mirrorman-ul François Bréda (sau despre existența zeilor teatrali)

Viorella Manolache

Atunci când *ochiului* i se (pre-)scrie ajustarea distanței între/ dintre *imaginile/trimiterile catapultate în/din miezul altor imagini/ trimiteri* și i se *arată* mesajul transmis prin sticlă (ecran) și proiectat în *oglindă* (*abătut, chemat din drum, întors – din trecut sau din viitor*), punctul de sprijin al privirii pe care ni-l sugerează François Bréda este exprimat prin: „astfel (*și doar astfel* s.n.) ni se prezintă lucrurile la prima vedere".

În sens corupător, cu cărțile *pe masă* și cu pelicula derulându-ni-se *în față*[1], apocrifa lui Susan Sontag („un lucru este un lucru, nu ceea ce se spune despre acel lucru") devenită, bréda-ian, *cauza efectului de oglindă* – simptom răsturnat și paradoxal al relaționalului *sensibil-senzație* – confirmă opțiunea *lumii* de a se repoziționa în locul *lamentațiilor mânioase* și de a se (pre-)/(re-)face în *vid mascat*.

Aprecierea lui Sontag, lansată (*filmată*) fetișizant *la vedere* [în cabina (de-) /(ne)mascatului Michael Keaton – Riggan Thompson], reafirmă, dincolo de stagnarea înlăuntrul Peșterii, o anumită particularitate a lucrului ca dovadă reflectată, ca fixare a obiectului *melancoliei* (aici, aproape de registrul postumanismului re-creat de Diego Rossello

[1] Aluzie la filmul *Birdman: Or the Unexpected Virtue of Ignorance*, 2014, regia Alejandro González Iñárritu, avându-l ca protagonist pe Michael Keaton.

și transmis de François Bréda prin categoria postumană a lui *homo tragicomicus*) și ca „uzurpare a realității", prin asaltul „urmei, șablonului, amprentei sau măștii mortuare"[2]; așadar, se poate constata că *lucrul este un lucru* (parte a unui sistem) dacă obiectul care se *vede oglindește* însăși structura lumii, prin expunere, fragmentare, corelare, reintegrare și multiplicare.

Doar o *privire* sfredelitoare, incisivă, *comutatoare* – cum ar numi-o François Bréda – este aptă să chestioneze „investigația demascatoare" în care rolurile ontologice, mai mult decât inversate, traversează *filtrul transluminării radioscopic-spirituale, desfăcându-se, dezintegrându-se și destrămându-se într-o manieră definitivă*[3].

În partitura indicațiilor regizorale destinate *actului extrascenic* al *megadramei misteriosofice* sau a dinamicii impuse timpilor de interpretare ai *piesei metagalactice,* cu reflex în redarea unui *megaspectacol postexistențial* și *transdimensional*, rolul central nu poate aparține decât *super-eroului* – metamorfozare/stare de adaptabilitate a lucrului și a sinelui la alte (noi) solicitări teatrale, „de scenă".

Aproape paradoxal, în nota *oglindirilor distorsionante,* Alejandro González Iñárritu demara/ derapa, regizoral, de la premisa că *supereroul* nu este altceva decât o formă de supra-încărcare ideologizantă – un dictator al sinelui, un fals coerent, o adâncire a contradictoriului, o supraexpunere sau schizopatie cu efect de multiplicare (prin propulsarea lui *altceva, altcineva* sau *altfel*), o contra-valoare, o formulă de falsificabilitate și de superficialism: „problema este că, în cele mai multe cazuri, [*producțiile cu super-eroi* s. n.] nu se inspiră din mitologie sau din vreun adevăr profund, de fapt nu au nimic profund".

Într-o sinteză a aluziilor barthes-iene, *Birdman* declară că *identitatea culturală construită în trecut din povestiri epice cu zei este acum substituită de reclamele la detergenți și de prezența personajelor de benzi desenate.*

---

[2] Susan Sontag, *Despre fotografie*, Editura Vellant, București, 2014, p. 160.

[3] François Bréda, *Oglinda ochiului. Speculum Spectationis*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2010, p. 107.

Dacă lucrurile ar sta (cam) așa [*omul zeifică tot* – ne reamintește François Bréda], atunci *megaspectacolul, megadrama/piesa metagalactică* ar fi privat/-ă tocmai de statutul *de lucru, pentru că este un lucru* imposibil de reprezentat în ecuația cu final deschis al unui enunț de tipul „la ce ne referim, atunci când vorbim despre…”[4], sau, mai ales, la ce (lucru) se referă atunci când *vorbesc* – cu sau fără mască – *Batman*[5], *Birdman* sau *Mirrorman*.

Desigur, *demascată* [la un moment dat, Bruce Wayne, ulterior, Riggan Thompson], *masca de dincolo de mască* lasă să se (între-)*vadă* fie profilul secret al unei figuri prometeice (*Batman*), fie conturul supralicitat, supraexpus (*luminii reflectoarelor*) al lui Icar (*Birdman*).

Dar lucrurile (din perspectiva lui Sontag) stau sensibil altfel, mai ales dacă acceptăm ghidant comentariul lui Joseph Campbell[6], potrivit căruia „diferiții eroi postmoderni (*super-eroii* s. n.) nu sunt altceva decât reprezentări tot atât de diferite ale lui Dionysos”.

O verosimilă invitație la focalizarea (ne-)naturală a privirii în (contra-)plonjeul *zeilor care coboară din imensa mașinărie teatrală*, în care *teatrul-nimic-altceva-decât-teologie-tehnică teatralizează totul* și suturează profilul *Mirrorman*-ului, cel cu văzul asigurat și controlat de „ochiul ocult, ascuns, ascuțit și ascultător”, dotat cu un organ multifuncțional, capabil de oglindiri și reflecții imposibil de surprins în (i-) realitatea (i-)mediată.

Dacă Riggan Thompson nu pare străin de registrul bréda-ian al identificărilor telepatice, al levitației, al eficienței aptitudinii *ontologic-transmutătoare* – de stratageme/tertipuri de gestionare ale (ne-)ascunderii psihicului sub masca materiei –, cu certitudine, *Mirrorman*-ul reunește *cioburile* reflectante ale unui *Ianus autoidolatru cu fețe pare (două sau patru), ale unui Proteu auto-pseudo-zeificat,* și, astfel, *oglindește* imaginea *cameleonului antropomorf, a caricaturistului himero-satiric, a profanatorului sau impostorului ontologic;* și, mai mult decât atât, se proclamă un *Dionysos care (în-) stăpânește idiomul lui Apollo.*

[4] Vezi, în acest sens, Raymond Carver, *What We Talk About When We Talk About Love*.
[5] Referire la peliculele *Batman* (1989) și *Batman Returns* (1992).
[6] Joseph Campbell, *Puissance du mythe*, Editura Oxus, Paris, 2009.

François Bréda plasează cu măiestrie piesele (puzzle-urile) menite să recompună un *mundus* în oglindă, și, depășind statutul de *mitograf postmodern, de hermeneut al fenomenului teatral sau de geometrician al psiho-spiritului*, devine, astfel, un *Mirrorman* care *vede* (cu dublă privire) înfăptuirea din afară și construcția dinăuntru.

Dacă *zeii îl ajută pe om să imite fizionomiile acestora* și dacă (doar) dinspre *Olimpul Astral se aprind luminile strălucirilor teatrale*[7], *numai* pe o astfel de scenă ființa (*eroul* s.n.) se proiectează (se *reprezintă* s.n.) cu naturalețe mitologică și *devine* obiect de cult (*super-erou* s.n.).

În sensul retoricii lansate de *Birdman:* „ce spunem, atunci când vorbim despre...", decodarea semnificației (semnelor/desemnelor) unui enunț de tipul „ce vedem atunci când vedem" reafirmă vocația *Mirror-man*-ului de a opera cu o supradeterminare, cu o precipitare și cu o explozie a fluidiza(n)tului (contra-reper) optico-vizual, de fapt, cu finalizarea *hologramei* regizate mental.

François Bréda vede și (re-)vede, dirijează/regizează și pune în act, desface și reface prefabricatul în produs construit mental, pipăie rotunjimile sensului și simte textul, subtextul, pretextul și contextul... *Dar totul se petrece pe scenă* – ne avertizează Plotin, dublat de *vocea din off* a lui Bréda – „cine are Urechi, aude deja banda sonoră, cei care au Ochi, îl vor vedea imediat. Motor!"[8].

Ce se vede atunci când se vede? Răspunsul survine dintr-o/printr-o privire a cioburilor oglinzii, *acolo unde*, prin recompunere, (*așa numitul*) François Bréda intră în dialog (improvizat după auz) cu Ovid (în schimbul de măști *protagonist-deuteragonist*, Pylades-Ovid, Oreste-Bréda) sau se confundă inițiat(l)ic cu Francis Bacon *(F. B.)*.

De fapt, ni se deconspiră efectul de contagiune al măștilor combinatorii (*construite în lanț*) și ni se confirmă că toate *concepțiile filosofice sunt teatrale* și că *filosoful nu este altceva decât un teatrolog*.

Dacă François Bréda își extrage *super-puterea* din masca pe care o poartă sau, după caz, o abandonează [filosof al cetății, etalon al lui *communitas*, teoretician cu conștiință liberă, neviciat de uzanțe socio-

[7] François Bréda, *Ființă și teatru*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2003, p. 22.
[8] *Ibidem*, p.65.

istorice și de normativități sociale, posesor al *limbilor* (moarte ori vii) și gânditor eliberat de superstițiile manipulatoare ale tradiției, uzurpator al centralismelor și promotor al marginilor deschise], *Mirrorman*-ul folosește întreg arsenalul de instrumente al dualului – de la exprimarea în registrul literaro-psihologic, la jocul alchimico-filosofic cu semnele cuvântului, de la spontaneitatea actului (pre-)lucrat și de la revelația mistico-religioasă la receptarea fragmentară/interdependența exclusivă a unui dublu cu nuanțe parodico-baroce.

Procesul de *oglindire* îi permite dublului să gliseze dinspre concepția carteziană a sinelui cu identitate fixă/fixată, înspre sinele descentrat, prin separarea semnificantului de referent: ființa devine loc al contradicțiilor, al practicilor discursive contradictorii. Dacă doi se aseamănă, niciunul nu mai posedă o identitate unică, de sine stătătoare și, prin urmare, bine definită.

Masca 1: „Bréda" redactează *Manuscrisul-în-Manuscris postmodern și pre-posterior*, în tehnica *heraldicii psihotextuale – afiș al afișului, foaie de titlu a foii de titlu, generic al genericului*[9]; *masca 2: „Mirrorman"* reflectă *scurt-metrajul venit din viitor*, în încleștarea/armonia dual a *Eului Oglindă* și a *Eului Reflexie*. *Monotehnodrama, în 3 acte* a lui François Bréda, *integrează, construiește, topește și contopește – oferă nemurire* – alimentând apetența *super-eroului* pentru sentimentul *super-puterii cvasi-cosmice*.

Intrate în relație, *masca 1* și *masca 2* combină, înlăuntrul dublului morel-ian (2001), cantitatea egală de *reversibil* și de *reactiv*, mixtură cu efect imediat în convertirea dublului spectral într-un referent-simulacru, cu rezultat scontat în dedublare.

De fapt, François Bréda ilustrează și confirmă *pluralul* [mai-mult-decât-dedublat] prin *simulare, joc, divertisment, exercițiu și/sau mimare,* prin tendința postmodernismului pentru *dubla* codificare (atât ironică, cât și nostalgică), sau prin plasarea identității/sinelui în climatul tensiunii dinamice instaurate între identic și diferit, între original și copie.

[9] *Ibidem*, pp. 139-141.

„Văzătorii nu interpretează. Ei pur și simplu «văd»" (*cu văzul din frunte al călugărului solitar și cu privirea din palmă a libertinului* s. n.), ne reamintește *super-eroul* în timpul prea-plinului *banchet* din carele zeilor teatrali, moment oportun pentru François Bréda de a ne (re-)invita (*prin text, din text și în text*) la teatru – *vide, solve et coagula*!

A mumu-repp
(Előadja: dr. Brédix,
a MTA együttes köztestületi tagja)

Orbán János Dénes
alias Johann von Kronstadt

Figyelj édes, nézz rám, no lám,
én vagyok a dévai golán!
Kelemennét nyomtam a falban,
így acéloztam meg a farkam.
S ha találsz még rajta vakolatot,
sebaj, édes, lenyalogatod.
Tudjuk mi, édes, hogy mit kavarsz ott,
rágicsáld csak a finom habarcsot!
Mert ha kérdezed, mi lesz most,
mondom édes, hogy szopni fogsz!
Bekapod a kis tegezőmókust,
s Rexi kutya lesz majd a bónusz.
Aztán az Öreg szépen elver,
mumu édes, mumu forever!

A kőművesnek minden szabad,
főleg ha a kőműves szabad.
Csókold meg, ez a rózsakereszt,
majd Bréda bácsi jól megereszt.

Mit vinnyogsz? Nyögtél valamit?
Elfeledted, hogy ki van itt?
Mikor azt mondom: Shakespeare, Byron,
szájacskád máris készen álljon!
Mikor azt mondom: Goethe, Ibsen
máris gombolhatod a sliccem.
S mikor kimondom: Szophoklész,
azt feleled, hogy: „szopok", s kész.
Bekapod a kis tegezőmókust,
s Rexi kutya lesz majd a bónusz.
Aztán az Öreg szépen elver,
mumu édes, mumu forever!

Mit gondolsz, hol vagy? Azt hiszed, otthon?
ha azt kérded „mért kéne szopnom?"
Hogyha vágod a pofát, picim,
legjobb gyógyszer a pulimicin,
és hogyha szépen most beveszed,
nem marad el a nyaklevesed.
S így telnek el a napok ám
Golániában, Napocán.
Mert, édes, ez nem Székelykeresztúr:
Brédix kezdi, s vine şi restul.
Bekapod a kis tegezőmókust,
s Rexi kutya lesz majd a bónusz.
Aztán az Öreg szépen elver,
mumu édes, mumu forever!

Bredator

»A változás szavát kimondtam,
s új létbe léptem én, François.
Rátok a tudatlanság homálya
borul. Én túl ragyogok. Bon soir.«
Johann von Kronstadt: *François Bréda sírverse*

François Bréda pedofilológus *Az éhezéstől az ehetőségig* című kötet első mondatával született, imígyen: *„Adott pontból tekintve a túrós laskát borító szeméremszőrzet átgyűrűződése egyetlen síkban fekvő hatdimenziós jegygyűrűnek tetszik”.*[1] Magyar és francia szerelem szakot végzett a klausenburgi egyetem lába között. Élete legszebb éveiben Párizst töltötte meg a mágia atkáival, majd hazatért, hogy az erdélyi magyar irodalmat a sárból, takonyból, szarból, gennyből és geciből Yodaként kiemelve, brettenhetetlenül mutassa az úton tevegelő jedirodalmároknak az irányt, amerre az Erő és a fogalmak elgyűrűztek. Jelenleg hatszázhatvanhatodéves a bányamérnökin; szakdolgozatában az antracit transzszilván izotópjainak bonyolulatát vizsgálja, természetesen adott pontból tekintve. Az *Echinococcus* redaktora, a *Héjőrség* mágusa (vö. rom. *măgar* – szamár), civilben pedig a Ciniakadémia tanára (vö. ang. *tan* – cserhéj; rom. *tanău* – ostoba).

I. Ráció és hisztigenezis, avagy ontológus és odontológus tegnap és ma (a prepárizsi[2] korszakból)

Az odontológia szemszögéből a spirituális potenciavektor oszcillációja uni-dimenziójú galandoshernyónak tetszik.

Az abszolút megismerésre való tendenciózusságot napjainkban még az opportunizmus szubsztituálja, és ez mindeddig rezisztensként konstatálódott bármely pozitív tangenciával, sőt operatív akcióval szemben. Ez a negatív dilemma opprimálja a racionalizmust, és a szubjektív idealizmus extrém formái felé repudiál. A fenomén még a (cogitálást necesszitáló) szolipszizmusnál is negatívabbat kreál: egyfajta pleomorf ofiolátriát. Mintha a szubkonstiens abisszikus, a homo sapiensi evolúció gondwanai periódusaiból rezervált imágói obligálnák a humánumot erre a de facto konstiens degradálódásra. Ezen imágók

[1] Nem vitz: *A létezéstől a lehetőségig* című esszékötet (Kriterion Könyvkiadó, Forrás-sorozat, Bukarest, 1984) ezzel az étvágygerjesztő mondolattal indít: *„Adott pontból tekintve a fogalmak átgyűrűzése egyetlen síkban fekvő láncsornak tetszik”.* Iskolapéldája ez a captatio benevolentiae-nek…

[2] Mikor *még* nem futotta párizsira.

admoneálják azt, amit mindenki realizál, de aminek nem volna szabad deprimálnia senkit, hiszen ez a rend, minden a finalizmus égisze alatt zajlik, és az ok, a télosz és voltaképp minden: a halál. Igen. A finalitás tudata inkompatibilis az optimizmussal, viszont ugyanvalóst kompatibilis a nekrofíliával. A latens spirituális impotencia már a hisztogenezis során beépül az organizmusba és a kognitívumba, hogy aztán el- és deliberálódjék, és immár nem latens, hanem immanens tényként torzítsa el a fejlődő egyed rációját, az irrezolúció és az irracionális felé taszítva azt.

Az egyetlen, a végső lehetőség a pubertáló publikum spirituális klitoriszának excitálása, lingvisztikai metódusokkal. Csakis az ilyen exterritorialitás vezethet rezultátumokhoz. A szenszibilis extuberranciák tangentálása révén instinktíve kialakulhat egy autodidakta metódus, egyfajta spirituális maszturbáció, amely idővel elvezet a zavartalan, az abszolút potenciáig. Persze bele kell kalkulálnunk az aberrációkat is. A már említett nekrofília jöhet itt számításba, mely kultúránk nem kontemporáns reprezentánsainak megbecstelenítését jelenti, egy másik elkerülendő extremitás a koprofágia, vagyis a pszeudo- ill. Polikeresztény kultúra mértéktelen konszumálása, ismét más a sznobizmus vagy a spirituális fetisizmus, mikor a kultúra bármely renomés komponensének tangentálása már önmagában szatiszfakciót rezultál.

A végső konklúzió tehát az, hogy a spirituális potenciaszögnek hegyesnek kell lennie. A potenciavektornak a gravitációs erő vectorával pediglen tompaszöget kell kreálnia. Másképp még nekem sem funkcionál.

II. Szavúr Páris utáni művei elé
(a posztpárizsi[3] korszakból)

Elenyésztek immár a maszturbáló masztodonok, s a lét levében lévő levegő (vö. fr. *levain* – élesztő; ang. *level* – sík) bugyborékolva buggyan a felszín színére (vö. rom. *sân* – kebel), Jámbor Olvasóm (vö. spany. *olvido* – feledés), ki olvasol és olvadsz olvasztó (ó, borzasztó!) kemencédben, szavaim (vö. fr. *savoir* – tudás) szavurálásakor.

[3] Mikor *már* nem futotta párizsira...

Mert, Jámbor Olvasóm, te ki a műveletlenség járművával retkes nyakadban vonszolod magad után a tudatlanság szekerét (vö. rom. *secară* – rozs; *se cară* – lelép), föl nem érheted alacsony elméddel Szavaim Magasságát.

S bár dicsekedhetsz ezután, hogy olvastad a Mélységet, Működő Művemet, azért csak nézz magadba nyálkás szemeiddel, próbálj belebambulni önnön sötétségedbe, hogy rájöjj: nem Én vagyok érted, hanem te vagy Értem, s ha Én nem lennék, te nem lehetnél e Műnek olvasója, míg ha te nem lennél, legfeljebb könnyebb lenne a Föld.

Ember vagy némber, ki ruhaként felöltött ostobaságod szálainak szövőszékét magad faragtad, ott tévedtél, amikor kétévesen bújócskáztál a fák (vö. ang. *fuck* – kefélni, hehe) fara mögött, ahelyett hogy pállott ülepedet az alexandriai bibliotéka vagy legalább a klausenburgi akadémiai könyvtár padjain nyomtad volna laposra, ahogyan tettem Én. Mert te nem olvastad a vergáló Vergiliust, a dentális Dantét, az óvatos Ovidiust, a c(s)ic(s)ergő Cicerót, és azt sem tudod, hogy Arios tót vót. Bezzeg olvastál pilinckijánost, adiendrét, józsefatilát, büdös marxista, pfuj!

Végül is mindegy, Jámbor Olvasóm, hisz nem kötelező mindenkinek a Mennyország mind a négy kapuján kitűzve lenni, s mondom, hiába tömöd magadba a kavargó kaviárt (vö. ang. *cave* – sírüreg), hiába pöffeszkedsz a merkantilis Mercedesben (vö. rom. *mercerie* – rövidárukereskedés), Én pedig kiflit eszem és gyalog *olok* – mégsem cserélném el Brédai (vö. fr. *breduiller* – hebeg[ő]) Agyamat a te kocsonyás állati állományodra. De nyaljuk már le erről a szemétkanálról az ármánykodás bolyhait, és lássuk a sámánkodás bolyait. A Bolyait!

Ó, jaj, Jámbor Olvasóm, te es- és estetlen, most döbbenek rá, hogy már annyi Mondatot leírtam, de még egy mítoszi nevet sem kevertem Míves Művembe, s persze te röhögsz, mert még nem kellett kinyitanod a mitológiai szótárat, mert neked szükséged van olyanra, hogy engem olvashass, bezzeg Nekem nem, hogy téged ne olvashassalak… Ó, Kübele bele, ó Hermész hermája, Herkules herkuja, és Dióné férje, a kemény Dió! Ó, Müsztész, Dünamené, Anthróporraisztész, Sükeatész,

Sükitész, Eidothea, Idiothea! Ó, ó, ó!!! Ó, Mágikus Mélység, Mélységes Mágia, a Titok Szépsége, a Szépség Titka! Ó, Léda, te hattyú, te hettyű, te máj, te levünk daja, létünk becse, csecse, bimbaja! Combjaid közt fetrengünk mi, akik mind Én vagyok, ó, Héra, hélküled hit hér a héletem?

ÉS RÁNKBORUL ÚJRA A RÉGMÚLT IDÖK MÁGIÁJA
Ó OLVASÓM TE SZELÍD TE JÁMBOR, TE BARO...
TE BARAMÉTERE MŰVEMNEK
NÉZD A MISZTIKUS SZÉPSÉG ERESZKEDIK RÁNK
A SZÉPSÉG MELY FÖLEG AZ ENYÉM
AZ ANYAG MELY SETÉT AKÁR AZ AGYAD
S FŰTÖÉRTÉKE OLY ÓRIÁS AKÁR A MŰVEMÉ
AZ
ANTRACIT
É

III. Utószavúr, avagy a herczig kis herczeg

Kevesen se tudják, hogy halálos halálának hallalija után a herczig kis herczeg (vö. rom. *hârciog* – hörcsög) az utolsó bolyongó bolygóra ért, egy terribilis terrára, ottan is Claudio popóliszába.

A popóliszban a popólisz Merlinje (vö. rom. *mierlă* – rigó) tengette (vö. kín. *teng* – leng) életét.

A herczig kis herczeg borongón borult elébe, s kérlelvén kérlelte a Nagy Mágust:

– Ó, Mesterek Menstruáló Mestere, a Magik Maggija, Monrók Merilinje, hívj elő a kaotikus káoszból egy bégető gólemet, egy gorgó egregórát.

Megesett a mágus szíve, s mórként mormolá mint a mormonok a bégető gólem, gorgó egregóra legigazibb mágikus nevét, mely egy ábrándos ábrában ábrázolt pentaténtagramm magán- és mássalhangzók nélküli, ó, csak beavatottnál beavatottabbak számára ismeretes verbális-exhibicionista formulája és Forma 1-e.

És ím, ott bégetett Bégje a Káosznak, s a herczig kis herczeg simta, simogatta.

Igen, így volt.

S hogy tudd te is, Jámbor Olvasó, Hermész néven ismert herczig herczegünknek még volt némi hercehurcája (vö. ném. *Herz* – szív; szanszkrit *hurc* – pöcs) a Nagy Pedofilológussal, Claudio popóliszában.

Hogy szíven pöcsölték, vagy csak pöcsön szívták, esetleg ő szívta le a pöcsöt?

Olvasd el az *Antracitot* hátulról visszafele, s a Nagy Titkot, ó, megtudandod!

19 ianuarie 2016:
o zi pe gustul lui François

Ștefan Manasia

Urcă-te în autobuzul celest 9,
Așează-te lîngă femeia cît un Bodhisattva elefantin,
Deschide – la pagina unde-ai rămas –
Vagabonzii Dharma, ai lui Kerouac,
Lasă-te prins de hățișul mistic/ boem/ substelar
În care și-au zdrelit genunchii/ orgoliul/ retina
Acești ultimi sublimi și exasperați,
Coboară în stația BILLA
Și experimentează – de-acum pregătit –
Iluminarea:
    Un chinez +
    O fiică a Mănăștiului
    Vorbindu-și afectuos în maghiară.
Amintește-ți de Bréda, de ecumenismul bonom,
Amintește-ți de poemul pentru ziua lui François,
A impecabilului metis cultural
(Plămînii și ficatul lui
Țin cartierul în viață,
Sfinții Filocaliei coboară pe acoperișul blocului-lamă,

Doar noaptea, cînd Feri își întrerupe – sau nu –
exercițiile filosofico-lingvistice).
Sublim rătăcit în hățișul limbii române,
El numai
Ar rîde
Cu gura pînă la urechi
(Golaș ca un pui de delfin)
Dacă, la Insomnia, i-ai explica „revelația”:
Un chinez +
O fiică a Mănăștiturului
Vorbind afectuos în maghiară.

Madarak.
A goliárdok krónikásához

Horváth Benji

Egy régi korban magányos madár voltam,
titánok csempésze, távlatok tudója, szárnyas
farkas, mérnök, aki nem vágyott nagyra.
Buzdított a vér szaga, folyók folyása tetovált
földek testében, nem voltam soha nagy úr,
és soha nem voltam szolga. Ez volt a vesztem,
tapasztalatlan kellett lennem önmagam ura,
szolgája, ami, mint tudjuk, Lehetetlen.

Mert közös a Forma, a Forrás, úrban,
szolgában ott a Formula, a köd keze,
a Füst, a Feltétel Nélküli Feltétel, Fű-,
Fa-, Földfelölelő Fergeteg, a Fenséges
Felesleg, önmagában szétáradó Fatima.

Az új rendben földönfutó lettem, szegett
szárnyam kövek alá temettem, és a térképek
titkait el kellett felednem. Nyílt bennem
egy szem. A disznóólban kezdtem, hogy
az alantas dimenziókat a büdös magtól

kiismerjem. És a mágneses vérben mindig
ott dobogott a totem. És térképtávlatok
emlékei a fejben, hogy idomítsanak.

Mert felborul az egyensúly és felébred a harag,
és a távolságtól nem látom a közeli dolgokat,
és elmozdul a föld és halad a vonat, és a nyoma
rajta marad. És hogy a térközt kijavítsam,
a közelit távlatra váltva, feltaláltam a szavakat.

Azóta évmilliók teltek el. És voltam bölcs,
és voltam sarlatán, udvari bolond, aki
mondtam igazat, és mondtam igazát
a rám szegeződő akaratnak. Kiismerem
a vér szagáról a dobogást, és az emlékeket.
És mégis mozog ugyanúgy bennem,
és szédít Ö, örökkévaló Lehetetlen,
hogy benne járjak és kívülről is felöleljem.

Közben fél évszázad sem

Szőcs Géza

Déva vára amaz ott,
Feri is ott falazott.
Aztán Párizs jóllakatta,
párizsiját neki adta.

Bréda város főterén
áll egy félszeg vőlegény.
Bréda Feri ő,
nagyon sérieux.

Ülvén a zéróasztalánál
most múlatja napjait Napocába.
Egyik nap telik a Bulgakovba
a másik a mély Inszomniába
a harmadik az Amnéziába.

A dolgok arca
Francois Brédának
a 60. születésnapjára főhajtással
és hálával

Varga Melinda

„A dolgok nem kívül kezdődnek, hanem belül,
és nem alul, hanem felül, és nem a láthatóban,
hanem a láthatatlanban”.
Kolozsvár utcáin szűköl a fény,
vágott szeműek, falarcúak a nappalok,
december hava, giccskarácsony,
mímelt örömök öléről
a nép lenyalja a cukormázat,
felvisítanak a belvárosi kockakövek,
a Tauffer fele a hajnal az éjjel egybe ér,
költők érkeznek,
a Ferences templom félrenéz.
Poharak mellett vetkőzik, majd berzenkedik
a tudat,
mélyre ásol,
kígyóként tekeredik a nyakra a félelem,
mégsem fulladsz meg,

hiszen kígyószelídítő vagy,
tudod, hogy a földi színházában
melyik maszk kell éppen arcod elé,
de önmagad templomában meztelennek,
csupasz vállú, horgas lábúnak
elesettnek kell lenned,
a kígyó csak ijesztget,
és mint sör habjáról a képzelt űrmanók,
tovaszáll, ha a reggel
súlyos álmot csókol homlokodra.
Az álomban Horatius és Tacitus a társad,
fegyverhordozóid a kilenc múzsa,
a gondolat, amire delet üt az óra
elméd karfáján illatos gyolcsba tekerve hever,
ébredéskor bonts ki,
és lélegezd be a letűnt korok illóolaját.
A tegnap az a ma és a ma a tegnap,
az idő nincstelen koldus, kinek néha
pénzérmét adsz, éhen ne halljon.
Mester, a maszkot megtanultam levetni,
s bár űrhajósnak még kevés vagyok,
szoktatom magam a laza pőréséghez,
kencéimet is elvetettem,
valami visz előre,
és nem én vagyok,
valaki beszél a számmal,
de nem én vagyok,
valaki mosolyogni próbál,
valaki ördögtestbe bújtat néha,
valaki elhiteti, van hübriszem,
mindez nem én vagyok.
A rész egésze, az egész része,
gond a gondolatban.

Próbálkozás a lét,
s mi a főpróbán bukott darabbá lesz,
az égiek színházába be nem kerülhet.
Próbálkozás és csalóka kence minden,
tünékeny, mint ez a decemberi hajnal,
amikor a Tauffer fele a város vörös
ajkára a hold ezüstpiercinget varr,
látni csak az látja, kit nem csak evilági
mámorok részegítenek,
tudjuk mi,
nem létező szeszektől ittas a Mindenható.

Hajnal kolozsváron. François Brédának

Koszos mezében szalad a hajnal,
üveges szemmel bámul egy tömb.
A hűvös térre álmosan áll ki a kurva,
ajkamról búsan párolog a borvidék,
s az éj, minek barna teste hulla.

Az elme büszkén cipeli terhét,
a részeg napba nézést, álnok verőfényt.
Ezerfokon izzok, mint a világ korongja
a földi hajnal rúzsfoltos ölén,
mint meleg kenyér, ropog
frissen a vérem.

Itt benn kisablakok kacsintanak,
a füst illatára részegülsz,
tán az örökkévalóságba kísér
a sárga szivarvég,
vagy a kitervelt végzet,
nem tudni mi a való s mi a kívánság.

Odakint szürke verebek visongnak.
valahol fényt kapcsolnak fel újra,
szoros nyakkendő minden óra,
nyakamra tekert szín a táj,
virágárus néni kezében
lopott harangvirág.

Lassan elkezdődik a robot,
kopott szimfóniák minden létsörért.
Villamos sínén jajdul a másnap.
Pajkos koboldok
huncut csókot küldenek
papírlapodra,
minek íze
tán nem is evilági.

Bréda Ferencnek ajánlott receptek

Berecki Emőke és Kiss-Budai Tibor

Vajas pogácsa

„… az másik kosárban vajas pogácsa, kalács, [p 0370] töltött tyukfi s afféle, mert azok nélkül nem jártak, sőt az hintóban ösztövéres szalonnának, fokhagymának, s rendszerént főtt sódornak is meg kellett lenni.” (Altorjai B. Apor Péter: Metamorphosis Transylvaniae. Avagy az erdélyi régi szokások és rendtartások, az kik voltak s múltanak, s újak származtatnak. Altorja. 1736)

„Végy édes túrót, tyúkhaszon-székit és fejérlisztet. Keverd öszve, és csinálj pogácsát belőle. Rakd papirosra, és vesd a kemencébe: szépen felfutnak, mint az spondia. Rakd egy tálba, és öntsd meg vajjal. Meghintvén nádmézzel, add fel melegen.” (Bornemisza Anna szakácskönyve 1680-ból)

Bornemisza Anna receptjét továbbgondolva, a mi vajas pogácsánk így készült…

Hozzávalók: 1 egész tojás és 1 sárgája, 5 dkg cukor, 2 dl tej, 2 dkg élesztő, 50 dkg liszt, pici só, 35 dkg vaj.

Elkészítés:

Az élesztőt felfuttatjuk. A hozzávalókat egy keverőtálba mérjük és az élesztővel együtt alaposan összedolgozzuk. Ezután kinyújtjuk és feltekerjük. Egy óra pihentetés után kiszaggatjuk, a tetejét megkenjük tojással, majd közepesen forró sütőben aranybarnára sütjük.

Kolozsváriak pastetuma

„… ott még láttál volna mindenféle liktáriumokot, portai s velenczei nádmézből csinált confecteket, de az étkek között is nagy aranyas pástétomokot is láttál volna." (Altorjai B. Apor Péter: Metamorphosis Transylvaniae. Avagy az erdélyi régi szokások és rendtartások, az kik voltak s múltanak, s újak származtatnak. Altorja. 1736)

„… csinálj apró pastetumocskát, kit egyszer béfalhatni: – főzd meg a húst, vagdald szalonnával öszve avagy – ha a malac kövér – szalonna nélkül. Tégy tengeriszőlőt, borsot, ecetet, sáfrányt közibe. Ha szőlő nincsen, egressel csináld; ne nagyabban, hanem hogy egyszer befallhassa ember: úgy jóízű." (Bornemisza Anna szakácskönyve 1680-ból)

„A húst megfőzvén párold meg és szép hasogatott petrezselyemgyökeret tégy belé, azután apríts majorannát belé, ecet, bor, bors, gyömbér, és egy fő vereshagymát megmetélvén ránts meg valami zsírban egy parányi liszttel együtt, hogy kevessé megsűrűdjék a leve, azonban szerecsendió-virágot is törj belé, és ha lesz, citrom-vizet is, mikor fel akarod adni, igen jó ízt ád néki; ez a lév halra is igen jó, csak jól készítsed." (M. Tótfalusi K. Miklós: Szakácsmesterségnek könyvecskéje. Kolozsvár. 1698)

A fent idézett részletek alapján a kolozsváriak pastetumába malac első combja, lapockája, murok, petrezselyemgyökér, hagyma, zsír, só, bors, citromlé, sáfrány, kibédi egres lekvár került.

Kolozsvári képviselőfánk

„Végy vajat és tejet egy serpenyőbe. Forrald meg. Keverj lisztet belé, amíg sűrű lészen. Tartsd a tűz felé, hadd száradjon meg jól. Tedd a tésztát egy tiszta edénybe. Üss tyúkmonyakat belé, keverd el a kezeddel. Se ne igen hígan, se ne igen vastagon csináld. (…)" (Bornemisza Anna szakácskönyve 1680-ból)

A Bornemisza Anna féle égetett tésztából Tulogdi Anna receptje alapján készült a kolozsvári képviselőfánk.

Hozzávalók a fánkhoz: 10 dkg liszt, 9 dkg vaj, 1,5 dl víz, 3 közepes tojás; a krémhez: 5 dl tej, 17,5 dkg cukor, 7 dkg liszt, 3 tojás, 1 vaníliarúd kikapart magjai.

Elkészítés:

A vizet a vajjal főni tesszük egy kisebb lábosban. Amikor fő, belekavarjuk a lisztet és levesszük a tűzről. Átkanalazzuk egy szép tiszta réz habverő tálba és egyenként hozzákavarjuk a tojásokat. Ezután sütőpapírt terítünk egy sütőtálcára és kávéskanállal kis halmokat szaggatunk a masszából és forró sütőben arany barnára sütjük. A krémhez egy fazékban 4 dl tejet a 10 dkg cukorral és a vanília kikapart magjaival főni teszünk. A tojásfehérjéből a maradék cukorral kemény habot verünk egy réz habverő tálban. A sárgákat csomómentesen elkavarjuk a liszttel és a maradék tejjel majd a cukros tejhez öntjük és folyamatos kavargatás mellett összefőzzük. Még melegen óvatosan összeforgatjuk a fehérjehabbal vigyázva arra, hogy a hab ne törjön össze. Amikor a krém kihűlt, a fánkok tetejét levágjuk, megtöltjük krémmel és felhelyezzük a kalapokat. Porcukorral megszórva tálaljuk.

Modeste Schwartz, avagy a brédai detektívregény megszületése

Raoul Weiss

„Nincs türelmesebb állat a halevő erdélyi reformátusnál” – gondolta Modeste Schwartz, miközben befejezte a tányérjában lévő tápos pisztráng „nagypénteki ebéd” című bonctani elemzését.

Nagy csend volt a Szász utcában. Tavaszi nap szárította az udvaron a kemény tél által megtizedelt fatartalékot. A falu bennszülött, honfoglalt lakósága már egy ideje emésztett s fingott a hagymás törtpaszuly lakomáján.

„Én egy olyan országban akartam élni, ahol kétszer is feltámad Krisztus, de ez itt csak az az ország, ahol fele annyi húst esznek, mint Szentföldön.” – alighanem ráköpte Schwartz türelmes, bár ateista inasa, Jason, arcára, aki, vegetáriánus lévén, csak elvi szinten tudott együtt érezni rosszkedvű feudális munkaadójával.

Jasont Mérában nem szerették annyira, pedig kevesen tudták hogy vegetáriánus, s egyáltalán senki, hogy ateista, inkább pokăitnek vélték, ami egybemegy, és cigánynak, mert neki is jó ritkán futotta húsra Luxus vitrinájából.

Jason, aki annyira konfliktuskerülő ember volt, hogy inkább felszállt egy transzoceanikus járatra, mintsem fizetett volna egy tekintélyes

bankkártyaadósságot, úgy nézett rá a pisztráng tetemére, mintha alkalmi szakáccsá vált Pilátusként lemosná az összes olajos kezét – s meg is tette volna, ha véletlenül folyik akkor a kollektív medencéből a szászutcai víz. De nem folyt. Húsvétkor hazalátogatni szokás, Tápiából, Itáliából. Nem szokás tehát, hogy víz is folyjon. Abszurdisztán a szokások országa.

Schwartzot szerfölött idegesítette, hogy egy nagypénteki estén lett berendelve a városba. Nem volt magyar, reformátusnak is inkább self-made reformátusnak mondható, s Kalotaszeggel össz-vissz egy aleatorikusan kifizetett falusi albérlet meg egy félretanult csárdás kötötte össze, de mégis, mit akar *de vinerea mare* az istenadta oláh!?

Miközben Jason kinyitotta a kaput, beült a rozoga kék dacijába, amit egyrészt azért kért néha kölcsön Cucustól, mert nem volt szabad engedni az országot kizsákmányoló neokoloniális trójai lóerőknek, másrészt, mert másra úgysem telt neki, s keservesen még egyszer arra gondolt, hogy a detektívregény jobb korszakaiban, még az amúgy is eléggé proletarizált Pepe Carvalho-nak is volt saját SEATja, arról ne is beszélve, hogy az epikus, mindenféle energia- és narratív válság előtti időben, Philipp Marlowe kollégája egy nagy valószínűséggel teljesen kifizetett *sedan*-ban járta fel és alá – bár főleg alá – *L.A.*utcait.

A zilahi úton már teljesen ortodox forgalom fogadta. A TIR-kocsik hétköznapi dühvel előzték meg kétpercenként a valamikori román gépkocsiipar maradványát. Kerekdombon dugó. Bő negyedórát tett még az Astoria-ig.

Păun ezredes, annak ellenére, hogy neki épp semmilyen Krisztusát sem feszítették hivatalosan keresztbe, legalább annyira ideges volt, mint Schwartz. Mintha elfakult volna széles vállán a csillagos ég, a morális törvény is bizonytalanabb volt benne, mint az épülő szocializmus idején. A Traian utcai szekuspalota harmadik emeletén, egy számozatlan ajtó mögötti, összetéveszthetetlenül belügyi félhomályban, jó húsz éve hátat fordított a Szamosnak és a Történelemnek. A kémekből „potenciális befektetők" lettek, az osztályellenségből „vállalkozói réteg", az irredenta sovénekből pedig „koalíciós partnerek".

Bármi is történt volt, az szemlátomással rosszul hatott a májára, a vérnyomására, s talán a tüdejére is, mert majdnem lihegve súgta Schwartznak, feléje hajolva az irodaasztala fölött, hogy:

- Ne-au furat Buddha!

Schwartz kis híján rossz viccet sejtett volna, mert kapásból azt értette, hogy valaki valami hordozható blokkszánitárral tűnt el, ami ugyan meg is történt annak idején gyakorta, mert 2011 tavaszáig már az utolsó cigány is rájött, hogy a fogyasztói társadalomnak csak a becsomagolatlan szar nem lehet árú, hanem legfeljebb kortárs szobrászat.

De csak Păun ezredesnek volt rossz a szanszkrit kiejtése, meg csekély a diftongáló aspiráltakkal való rokonszenve: nem a budit lopták el a feltehetően ismeretlen tettesek, hanem Buddhát, a pataréti kis buddhát.

- Pe cine?

- Nu vă uitați la știri?

- Doar la porno, dar e tot una.

Păun hitetlenkedve nézett Schwartzra, sóhajtott egy hatalmasat, rágyújtott a nap sokadik Cărpați-jára, majd eléje tolt egy kartonmappát, melyre valaki gyerekes kézírással firkálta, hogy *dosser de press*.

Az indiai küldöttség megérkezése bukaresti normák szerint három napos csodát okozott a fővárosban. Boc miniszterelnök nagy megelégedettséggel nyilatkozott az „indiai befektetők" látogatásáról, ami „annak a biztos jele, hogy nemsokára újra normális európai ország lesz Abszurdisztánból", Paleolog kulturális miniszter pedig hozzátette, hogy „ha indiai étehmet akahnak nyitni", ő hetente odalátogatna bicajjal, mert imádja a currys ételeket. Aztán hamarosan kiderült, hogy nem befektetők, nem is igazán gazdagok, sőt, a rövid időn belül netről felkerült fényképekről kiderült, hogy otthon egy szál sárga lepedőben dekkoltak egész nap, s nem kellett nekik semmilyen bánya vagy gát – még a taxisnak is szégyenletes borravalót szoktak adni.

Hárman voltak sovány, kopasz véngyermekek, nem kértek micset, mert hús van benne, nem ittak sört, tehát nagy valószínűséggel homokosok is voltak, s csak minél hamarabb K.ra akartak jutni.

A K.i reptérre még kiment értük a még szabad lábon kormányzó, *fifty-fifty* becenevű K.i polgármester, hátha onnan verespataki kirándulásra támad kedvük, aztán kiderült, hogy aki beült az önkormányzati Audiba, az csak egy Singh Apor Balázs nevű tolmács volt, ők pedig, külön taxiban, máris a szopori úton rohantak, a patai rét felé. Ahol etnikailag már egész otthonosan érezték magukat, leszálltak Grunzo Albert piros Logan-jából s kezdték a Lăkătuș család után érdeklődni.

„Én próbáltam nekik magyarázni – mesélte később Grunzo az *Adevărul nostru* munkatársainak –, mert tudok egy kicsit angolul, tudniillik valamikor DJ voltam, sőt most is egy-egy bulit vállalok, főleg ha nem kell másnap taxizzak, szóval elmagyaráztam nekik, hogy a fél tanya csupa Lăkătuș, inkább Mészárosokból vagy Kovácsokból válogassanak, mert az ritkább márfa, de ők *în ruptu capului*, hogy Rákátás, Rákátás, csakis Rákátás femili kell nekik, ötéves fiúgyermekkel, hogy muszáj, addig nem mennek vissza Hogyishíjjákba, amíg nincs meg az ötéves Lăkătuș ficsór, mondom abból itt annyi van, mint a szemét,úgy szülik őket tátá, mint a maca, mindjárt Lăkătușnak keresztelem az egyik purdét, hogy szkapáljak egyszer, mert dél felé járt az idő, s én szombatonként ószerre járok, szabadidőmben napszemüvegeket gyűjtök, meg olyan izé, hogyishíjjákat, masszírozó apparátusokat, ott egészen olcsón lehet kapni, s van ami még működik is, hát a legtöbb putrinál ki se nyitották az ajtót, nyilván azt hitték, hogy a bácsi kamatos bisnicárok küldték őket, pofaszétverés ügyben, pedig nem igazán volt nekik bodigárdos külsőjük, de nemhiába mondják, hogy a látszat csal, egyszer a monostori strandon olyan csávót láttam…„

Több oldalon át folytatódott a preszokratikus fuvaros elbeszélése, melyből mégsem derült ki teljes világossággal, hogyan leltek végül rá ifjú Lăkătuș Ionuț Sandel-ra, kinek édesanyja, leánykori néven Sárközy Ruxandra, értetlenül állt a tények előtt, édesapja pedig ült, immár négy hónapja, Szamosújvárt. Természetesen a szomszédok sem hitték volna, „még akkor sem, ha televizorban látják”, hogy ráérne egy kilencvenéves kínai sztárec ilyen pici gyermekbe reinkarnálódni, ide

Pata Rât-re, ahol maguk sem laktak nagyon szívesen, de mit csináljanak ők is, ha egyszer kitette őket a szfát a tordai úti lakásokból, ez van, ezt kell szeretni.

Amilyen vastagon rétegződtek a dossziéban a későbbi újságkivonatok, úgy nézett ki, mintha elég nagy szenzációt keltett volna az ügy a K.i multilaterálisan fecsegő pletykafészekben. Schwartz akkor még Washingtonban szolgált, s volt dolga elég Obama meggyilkolásával, nehogy még a K.i krónikát is kövesse, mivelhogy esze ágában sem volt hazaköltözni oda, ahol meg sem született.

A Grupul de Acțiune Socială nevében CriticAtac-on közétett „Trafic de suflete vii" c. cikkében, Grigore Cornu szóvivő „...protestează vehement împotriva exploatării religioase-sectare a minorilor rromi precum și a rromilor și a minorilor în general, consideră drept provocare falocrat – patriarhală alegerea unui băiat – a cărui orientare sexuală încă nu a putut fi stabilită – în rolul așa-zisului Buddha și, sperând că această înscenare rasistă nu îi va îngrădi așa-zisului „băiat" dreptul la o sexualitate postmodernă, cere demisia imediată a directorului Agenției Județene pentru Locuințe Sociale, Prof. Dr. Decebal Schmutzig."

Schmutzig pedig a *Ziua de K.*-nak adott interjújában reagált:

„... reincarnarea nu apare neapărat din cauza insalubrității sau a noxelor din atmosferă; este un fapt științific bine cunoscut că are și o componentă genetică, mai accentuată la minori sub 18 ani și la țigani de etnie rromă. După 50 de ani de comunism, la ce vă așteptați? La noi și Hristos ar putea învia, dacă nu avem grijă!"

Az RMDSZ országos szervezete nevében pedig Kellemetlen Humor nyilatkozta, hogy, „amennyiben nem veszélyezteti a romániai magyarság arányos parlamenti képviselését, a romániai törvényhozás tiszteletben tartása mellett politikailag nem kifogásolható, hogy az ifjú Lakatos Sándor külföldi felekezeti tisztviselőket testesítsen."

Továbbá: tucatnyi sztenogram, miszerint a helyi tévét is foglalkoztatta egy darabig az ügy, főleg miután Sabin Gherman egy talk-show közepén beköpte, hogy: *„vezi că nenea ăla sigur avea motivele lui pentru a se reincarna în Transilvania sau Banat, și nu în alte regiuni pe care mai bine nu le numesc aici... etc."*

Ha nem is a természetfölötti eseményből, ami túl gyakori dolog Abszurdisztánban, hogy még észrevevődjön, de a beköpésből csakis országos ügy lett, mert még aznapi műsorában vágta vissza Mircea Badea fogalmi öklöző, hogy K. „e orașul țiganilor reincarnați și al cârnaților reținăniți", Ion Rus képviselő úrnak egyúttal „minél hamarabbi reinkarnációt" kívánva – amit a CNA meg is díjazott egy 300 milliós pénzbírsággal „pentru incitare la violență eschatologică".

Schwartz felnézett a mappáról:

- S miben tudnék segíteni?

Egy dolog legalább világos volt: nem Schwartz bőrére utaztak a kékszeműek. Sőt: *szükségük* volt valamire. Véget ért tehát arra a nagypénteki napra a román tudása és udvariassága. Păun ezredes nagyot nyelt. A fiatalabb zsaruk úgy tudták, ő csak románul beszél, meg némi angolt persze, mivelhogy NATOstúl jött be a demokrácia.

- Meg kéne találni ezt a kölyköt.

Szép kólozsvári nyelvet beszélt, állomásbeli *șmechereasca*-val összevegyítve, mert, midőn Păun ezredesa forcába lépett, azon a nyelven ettek, ittak, basztak és vallattak. Kissé megrekedt hangon mondta, de cinkosságteli hangnemben, szinte megkönnyebbülve, hiszen még ennyi év után is otthonosabban érezte magát K. nyelvében, mint abban a franciás kartotéka-dialektusban, ami időközben divat lett*la serviciu*.

- S mért nem bízik a fiúkban?

- Túl sokat beszélnek. Nemzetbiztonsági ügy. Nem Langley-ben tanultak ezek…

- Maga is tudja: kiléptem a CIA-ból, már nincsen hozzáférésem az rendszerhez.

- Ök sem tudnak semmit. Van bajuk elég az arabokkal. De maga jól képzett kém, minőségi munkaerő.

- Álmodozik. Ez mind mozi. Felszarvazott asszonyoknak művészi fotókat készítek pár száz lejért, hogy előnyösebben tudjanak felezni a Hajnal negyedbeli villán. Abból élek. Én annyit tudok: milyen szögben érdemes a Canon lencsémet a BMW szélvédőjére irányítani, hogy pár hónapra rá elússzon a leszopott férj uszodája. Mondhatni, hogy az ingatlaniparban dolgozom.

- Mi persze nem csak hazafiasságára számítunk – vágta rá kissé gúnyosan Păun ezredes –, fizetünk is.

- Napi öt millát kérek, plusz költség. Számlával hatot.

- Nem kell nekünk számla. Bónuszra is számíthat, ha megkerül a gyerek.

Most Schwartz nyelt nagyot. Nem alkudoztak. Olyan országban, ahol kórházakat be „kellett" zárni, ahol lelassultak az istenadta hegyek oldalán a Ceaușescu adta vonatok s nem volt minden polgármester-feleségnek pénze egy idei Vuitton-ra, azok hajlandók voltak neki kézbe adni két munkanapra a kezdő zsarú havi fizetését. Ha Schwartz nem Bréda tanítványa, biztosan azt gondolta volna, hogy „Valami bűzlik". Ahelyett, azt gondolta, hogy „Mumú rémlett a láthatáron" – tekintetbe véve, hogy a szar fogalma nem bűzlik. Rosszat sejtve, továbbkérdezett:

- Van fogalma, hogy mért tűnt el?

- Biztosan eltűntették.

- Kik?

Păun frusztráltan, ingerülten szippantott Cărpați-jából, s hirtelen nagyon dák pofája lett, mintha saját juhai elárulták volna egy jeep-es csobánért, úgy válaszolt, morogva:

- A Franc tudja. Horthy Miklós!

Már az utcán, eszébe jutott, holott több órája visszahonosult volt az aszfaltos-térerős K.-i dimenzióban, ki volt még kapcsolva a telefonja. Diszkrét fintorral s némi tartózkodással benyomta a gombot. Kellett is neki! Az SMS záportól úgy zúgott a fekete kis állat, mint Kiscsípás hegedűje a cigányszapora vége felé.

„Nagyon jó volt az este. Ily kielégülten rég nem keltem fel. Mesikéd."

„Eszembe jutottál miközben tejet vásároltam. Mit csinálsz ilyenkor? Mesike"

„Mért nem válaszolsz? Máris hiányzol! Mesid"

„Miért van egyfolytában kikapcsolva a telefonod? Mesi"

„Aggódom. Kérlek adjál valami életjelt! Emeséd"

„Te szerencsétlen disznó! Többet ne is keressél! Emese"

„Hagytál nálam egy könyvet. Ha egy héten belül nem jelentkezel, elajándékozom. E."

„Mégis hiányzol. Hol vagy, te állat? Mesikéd" Stb.

A javát el sem olvasta, egyre törölt, delete-elt, úgy szabadította a memóriahelyet, mintha saját emlékezetéből is ki tudta volna törölni a fájdalmasan nagy diósbarna szemet, az apró, lázadó mellbimbót s a fürgén simogató kezet. Mire befejezte, már a Horea úton volt. Sietős diáklányok jöttek-mentek a tudatlanság és a munkanélküliség között. Bárgyú vidámság nőtt a hétköznapi arcokon: fényévekre mindenféle Krisztusok halálától s Buddhák születésétől, többé-kevésbé örök „fiatalok" esti „szórakozásra" készülődtek. „Meg lesztek baszva" – morogta kedvtelenül. Itt egészen kicsi péntek volt.

Végigsétált a Dózsán. Jobbra-balra, még mindig újabb s újabb rövidéletű luxusboltokat hozott létre a căpșiunari naivitás. A német nemzeti bank már nyomtatta dugiban az új márkát, s ezek még mindig várták a húsz éve várt vonatot, ami elhozza majd az európai, dúsgazdag és bőkezű kuncsaftot. Végül Horthy is vonattal jött. Csak az utolsó pár kilométert tette meg fehér lovon, ősmagyar klein-ek és gross-ok tapsai közepette. Egy-egy formás árusítólány békésen messengerezett a kliensmentes terek közepében. „Meg lesztek baszva" – erősítette meg Schwartz, a még mindig kételkedő járdakövek számára.

Keresztülment srégen a Főtéren, s majdnem belebotlott az ott már tartósan állingálókirályba, kinek lovának az önkormányzat épp politikai tököt próbált kovácsolni. Pontos nemzeti hozzátartozása szemlátomást hidegen hagyta a dák-római maradványok fölött hiphopozó kamaszokat. Az Insomnia kávézó kapujában felállított plakát kihirdette a „Kávéházak tavasza"nevezetű, francia közpénzekből alulfinancírozott eseménysorozatot: a szokásos meg- sem-történt happeningek, sok multikulturálitással, többnyire angol nyelven, ha egyáltalán. Kinyílt bicskával a zsebében, Schwartz felment az emeletes és félig meddig nivós kocsmába. Napi öt milláért, végül is, ki lehet ilyesmit bírni.

A nagyszoba hátsó falánál felszerelt ideiglenes emelvényen, két amatőr színész, kifinomult stanislavskis technikával adta elő a homo-szexualitás belső tragédiáját, bár az is elképzelhető, hogy két mutogatós buzi ripacskodott. Két román lány statisztált hozzá, s mioritikus türelemmel követte az egzotikumok drámai és nemi bukfenceit. A szemüvegesen gyér közösségből időnként puha taps hallatszott.

Emese is természetesen ott volt. Elvből igenlő mosolya nyelvszigetként úszott alaposan unatkozó arcán. Semmi smink.

- De azért még szőrteleníted, nem?

Meglepetés nélkül nézett az ott teremt Schwartzra. Pimasz „köszönését" szemrebbenés nélkül elkönyvelve hellyel kínálta maga mellett. Székelyesen, azaz hallgatólagosan elismerte, hogy tulajdonképpen örül neki.

- Ezt muszáj végigszenvedni?

Olyan brechti párbeszéd következett, melyben Schwartz fennhangon beszélt, Emese pedig szemrehányás nélkül, mintha természetesnek tekintené Schwartz sültparaszt viselkedését, a füléhez hajolva suttogott:

- Ismerem az egyik csajt.
- Ismered az egész várost.
- De nekem is lesz kiállításom a franciáknál.
- Mi ez: cseregazdaság? Unalomtőzsde?
- Passzív-aktív esztétika.
- S *back-room*-ban lesz a kiállítás?
- Hülye!

Közben valószínűleg megtörtént valami művészi orgazmus, mert erősebb taps keletkezett, a két buzi, kézen fogva egymást, lihegve hajolgatott a már inkább potenciális nézőség irányában, mögöttük pedig a díszelgő csajok büszke mosollyal tekintettek rájuk, s kicsit elérzékenyültek, mint holland szülők mikor férjhez megy a kisebbik fiuk. Emese egyből felállt a már nem létező Schwartz mellől s nekirohant az egyik csúnya és férfias fehérnépnek, ötpercnyi szoros ölelgetésre, puszilozásra – hiszen legalább két napja nem látták egymást. Schwartz boldogan nyugtázta, hogy most legalább rendelhet. Pincéri tárgyalások után kezdtek asztalához felvonulni az elítélt angol sörök. „Milyen jó dolog ez az Európai Unió" – gondolta, miközben tapogatta zsebének domborzatán a Păuntól kapott előleget.

Esteledett.

Emesét már rég elsodorta onnan, újabb alkotási legelők felé a happening-nomádság továbbvándorlása. De túlzottan nagy, világosbarna

szeme ott maradt Schwartznak a már sörben ázó lelkében s ott tükrözte tovább a keleti Kárpátok fenyvesei fényét. Végül megjelent Radu. Öt várta Schwartz. Tudta, hogy előbb utóbb fel fog merülni, fürge lépteivel, a vén gyermek. Fekete-fehér folt, a régi K. élő maradványa volt a tarka műanyagban öltözött posztmodern kocsmanép szegletén, ápolt bolywoodos frizurájával, hibátlanul borotvált arcával a sok rasztás-szőrös műnéger közepén.

Radu volt a K.-i Cupido, aki nap mint nap a gyászkegyeket úgy állította a belvárosi szerelmek szolgálatában, hogy a többnyire a házsongárdi temetőben lopott virágot árusította a kocsmákban. Így segítettek egymásnak, Radun keresztül, a K.-i generációk, amikor a megboldogult mama emlékére vett rózsa lényegesen hozzájárult unokalánya megtermékenyítéséhez. Amellett minden pincért ismert, aki valaha dualista plafonok alatt megbontott valakinek egy Ursus-t, kiváló memóriája volt, amit Schwartz megfelelő gazdasági eszközökkel erősített: a csubuk kérdése volt csupán, hogy eszébe jusson, milyen hajszínű lánynak hány éves üzletember melyik vendéglőben vett tulipánt, ha épp ritkult a halotti piacon a rózsa. Holott ilyen tehetségéről, ill. Schwartzzal kapcsolatos alvállalkozói mellékfoglalkozásairól nem tudott senki – ami K.nkívüli dialektusokban annyit jelent, mint: csak pár száz ember tudta, de ritkán beszélt róla – Radu újabban nem volt igazán népszerű a menő söntésekben, ti. ő virágárús volt, aki abból élt, hogy virágot árusított, ami enyhén sértő, hallgatólagos szemrehányás volt a K.i bohém számára, mivelhogy K.ban régi és új hagyomány volt, hogy „ideiglenesen fodrászkodó" táncosnők vágják az ember haját, ha megnőtt, miközben költők viszik ki asztalokra a sört, mert a professzionális pincérek el vannak foglalva állami intézmények vezetésével, a taxis DJ volt, a szakács építész, a könyvesboltos zongorista, drámát pedig nagyjából mindenki írt, ha ráért.

Bár észrevette már a bejáratból, csak a túra vége felé lépett Schwartz magányos asztalához, s hipokrita, koravén mosollyal mutogatta az aznapi csokrot. Schwartz kiválogatott magának egy szép pirosat, amit el is küldött Raduval a szomszéd asztalhoz, egy átutazóban

kocsmázó ritkaszép színésznőnek, aki kézdi tények et londoni illúziók között mindjárt négy éve sörözött K.ban. A virágos által kért tízes helyett száz lejest csúsztatott a fekete öltöny zsebébe. Mire kezdett körülnézni a színésznő, hogy ki meri feltartani misztikus útján, Schwartz már a gangon volt.

Radu megegyezésük szerint ott várta, egy sötétebb sarokban, ahol szorgalmasan készült a besúgás nemes műveletére. A cinkos fintor azonban rögtön eltűnt az arcáról, ahogy látta, a Schwartz nyújtotta fényképen, a szokásos csitrimutrák s öregedő górépofák helyett az ötéves Lăkătuș Sandel arcképét.

- Neem tudom.

Schwartz csak állt és nézte. Bármilyen hűvös volt a gangon, verejtékcseppek fényessé mosták a kreol homlokot. Schwartz még egy százast vett elő s kezdte azzal Radu arcátlegyezni. Radu sápadtan dadogott:

- Eu cu copii nu... Értse meg, főnök... nékem a miliciával nincs dolgom... nem foglalkozok a politikával...

- Ne izgulj, tátti, a miliciával én foglalkozom. Tudod-e, hol van a purdé?

- Nem túdom, főnök, zsúr! Haljon meg a feleségem, ha túdom!

- Jól van, Radu. De akkor mitől vagy beszarva? Ki még kérdezett?

Radu tekintete elhomályosult. Egyet-kettőt nyelt, s bűnös szomorúsággal nézte Caragiale kékes fejét a kocsmából átszűrődő tompa világosságban. Lesütötte a szemét.

- Tíbi.

- Tibike? Sós Tibike?

- Ígen.

- S neki mit mondtál?

- Hogy nem tudom semmit.

- De adott lóvét, mi?

- Aadott.

- S ha megtudsz valamit?

- Akko szólok.

- Kinek?

Schwartz már begyömöszölte a bankót a fekete öltöny mellzsebébe. Radu még halkabban válaszolt, ill. gyomorfájdalmakkal küzdve böfögte, halálsápadtan, hogy:

- Neeked, főnök, zsúr!

- Dehogy nekem! Sós Tibinek fogsz szólni. Mégpedig holnap este.

- De nem tudom semmit, főnök, halljak meg, ha valamit is tudom!

- Azt fogod tudni, hogy...

Átölelve Radut, a fülébe súgta a tudást. Radunak akkora lett mindkét szeme, mint az udvar fölött sütő teli hold, s majdnem olyan kerek, de közben érezte, hogy sokszorosodtak mellzsebében a százasok, s ha remegve is, de hagyta magát.

Schwartz, válltapogatással elbúcsúzva a virágostól, visszaballagott a kocsmába. A szőke színésznő egymagában maradt asztalánál. Gyászolta az előtte fekvő rózsatetemet. Schwartz szó nélkül odaült hozzá s rá sem nézve whiskyt rendelt. Sokáig csak hallgattak és cigiztek.

A klozettolvasó naplójából

Szántai János

Zavartalan reggel. Csend. A szomszéd liliputi kakasa sem rikoltozik; ritka alkalom. Afféle profán kairosz, voilá. Kezemben kávé, cigaretta, hónom alatt aprócska könyv. Irány a sancta claritas szentélye. Lenyomom a kilincset. Zárva. Döbbenetem tucatszor csobban bele ugyanabba a folyóba. A stikli persze az, hogy nem önmaga immár, hisz folyása megállt, in mid air. Nesze neked, Hérekleitosz! Elképzelhető, hogy ebben a helyzetben Te nyugodt lélekkel kimennél a mirtuszbokrok közé. Mert mit néked otthon, a Nagy Egyhez képest. De nekem, elemi részecskének, törtnek, 1/1969-ednek, ha tetszik, aki észre sem veszi, amit ébren tesz, ugyanúgy, ahogy elfelejti, amit alva, nekem: My home is my castle. Erélyesen bekopogok hát. Kis csend után kiszól az odabent ülő rejtélyes Egy-Én: Jelszó? Orrom kitágul, jól ismeri e hangot, naná. A vox tudniillik nidor, substancia azaz. Egy pillanat, és a folyó ismét mozgásba lendül, helyre áll a világ rendje. Odahajolok az ajtóhoz, a kávé kilöttyen (lásd még, italáldozat): Tudjuk mi, mondom félhangosan, hogy a csend se bánja. És Szezám engedelmesen kitárul. Elsőre az tölti ki látómezőmet, hogy valaki ücsörög trónomon, bitorolja porcelán-robinzonádom, becsteleníti szent ligetemet. (Egen, a szemmel látás: lép, s ki van oly botor, széles mezejére lép. Pedig az orr nem csal, igaz, nem is megalomán.) Aztán, hogy elmosolyodik, tisztítja képemet, mert ilyen infáns mosolya, ilyen Csendes-óceán szeme csak egynek van így, en ensamble, vagy, bár ezt nem érti, all in one. És már mondom is:

Üdvözlégy a szigeten, te, aki a nagy Körnek eme pontjáig Franszoá voltál, a másik, aki ugyanaz, tudod, a Vidáman Vijjogó Villon, avagy a nebuláris nebuló, esetleg önmagad öngerjesztő ősanyja-atyja, netán a tanított tantételek tabula razátora, teremtésterminátor, esztelen (lásd még, boldog-bolond) esztétista, a szökevény szavak szoft-és-hard-szadista szelindekje, és még sorolhatnám, te misztikus eroto-mito-Sza(n)do-kán, belőled indulva, beléd érve, kört magába zárva, az épp alattad locsi-fecsiző pajzán, ergo sacralis kerek patak metaforájában tetten érve Hérekleitosz cáfolatát, te, aki forgószélként (hogy a kör szimpatikus szimbólumánál maradjunk) forgatod meg, ki és fel a homo latens sapiens szellem-, test- és lélektörténetét, Autoküloszként csensz, csencselsz kedvedre bárki Apollón marhái közül és marháival, közben marhára szórakozol a sznob szoborparkon (olvasóid antitáborán, há' persze), akik tahó tantaloszi kínokat kiállva nyúlkálnak egyiptomi, athéni, római, konstantinápolyi, prágai, párizsi, londoni, és persze klúzs-napokahontaszi-falanszteri-űri színeiden (amely nekünk, tudjuk mi, ugye, paradicsom és pokolbugyor is egyben, vagyis részben-egészben).

A nagy mű pedig, folytatom, szorítva magamból a szuszt, magától értetődő, áll, himalájányi erekcióban, más lények egébe szőve-szúrva, persze nem készen, s a gép épp ezért forog, rubikoni-wittgensteini határon innen-túlra s vissza, a vaktában vakációzó valkűri alkotó pedig egy frászt pihen. Néz, nem szól semmit. Ide kellene még némi pátosz, suhan át tört-agyamon, de hát nincs, slussz-passz, kifogyott a készlet.

No, hát ennyit a stílusról. Ami, ugye, mondod mindjárt – kiszagoltalak, te künikosz kutya –, stilus, vagyis író-eszköz (nem szer, az – OH csoport ezegyszer hadd lépjen, egyszer, az alattunk örvénylő nagy lefolyóba), de vágó is, naná, velőbe, érbe, árba, az egész nagy trágyadombot s már-nulla-pontból-miszlik agyacskáinkat vivi-szekálva. De mielőtt elvesznék überemberélet-közepi nagy sötét (tehát világos, vécécsészényi-szűk körünkben bár) erdőnk faábécéjének megint-másági szövevényében, gyorsan kimondom: mától Columbo hadnagy (is) te vagy. Számomra legalábbis. Látom, mosolyogsz, abszurd, cikornyás

Ciceróként ezúttal, de lásd be, Szent Ferencem a dagonyában, van némi linkelés (na jó, vektor) a kis hadnagy felé. Magasságotok, az a nyolcezer-egynéhány méter, nagyjából egyezik, mélységetek, a Mariana árok, szintén. Hogy ballonkabátod tőle kaptad-e, vagy ő tőled, ezt hagyom máris az extirpált epifízisű (tudjuk mi, ugye?) tudósokra, szakértőkre, nálunk törtebb törtekre, mert ebben a barlang-hasonlatban ők a tuttik, janik, észkombájnok, agymenek, zsenitáliák, akik csak szaladnak, lábatlan Akhilleuszokként önmaguk teknőc-árnya után, s termelik nyakra-főre, kezdet-s-vég-nélkül a remekmíves exkrementumot, amivel aztán egy lucullusi lakoma során egymást etetik meg, jó hogy. Az ő szivarja nálad Monkey, ám mindkettő emberszabású, túlságosan is az. Igaz, neki van haja, és a kutyákat is szereti, veled ellentétben, de Ferencem, csak ismételni tudom, a körök hol érnek elejet-véget. Ami viszont a Módszert, nyomozásaitok mikéntjét illeti, nem szimatolom, nem szimatolhatom a különbséget, és nem azért van ez, mert orrtalan vagyok. Mert nincs. Ugyanaz az orto-, para- és metakommunikáció, ugyanaz a bravúros, kétségbe- és csapdába ejtő technika jellemez mindkettőtöket. Ugyanaz a rejtve táró, félreterelve rávezető (el)járást tanítjátok peripatetikus iskoláitokban, tengeren innen és túl. A látszat ugyan az, hogy ő emberekre, te gondolatokra vadászol. De drága emberem, mi az ember, ha nem testbe oltott gondolat? Deus in machina? Csak a forma más. A lényeg, ó, a lé, a leves, az ugyanabban a tálban fő. Bólint. Lehet, csupán azért, hogy örüljek, de az is lehet, hogy nem. Minden ügy megoldódik, ugye, Hadnagy? Teljes békében ülünk a kerek patak fölött. Egy lovat két fenékkel, ha tetszik. És, horribile dictu, a reggel továbbra is zavartalan. Bár rikoltozni kezd a kakas, aztán beleszólnak a rigók, verebek, varjak, egyéb kimondhatatlan nevű Szárnyasok. Tudjuk mi, szólal meg végre, végül. Mindig így van ez, a kutya faszába, ha két bolond tört együtt ül. Kicsit egészebb az egész.

Politica *fixed-gear*: identitatea cu o singură viteză

Viorella Manolache

Câteva [deck] precizări introductive

Recomandat ca proiecție orientativă de fluctuație (controlată) dinspre subiectele *cool* înspre comentariile care justifică atributul de *deck*, ghidul ludic propus de Robert Lanham[1] stabilește că *hipsterii* – categoria celor cu apetențe, atitudini sociale și opinii estimate a fi *deck* de către cei *deck* – reprezintă o componentă esențială a agregatului social global.

Pentru că nu li se poate nega anumitor termeni *retro* contribuția semantică într-un circuit inovator, argumentele (pre)dispoziției [exclusivist] teoretice ale studiului de față depind de un ansamblu *tripendicular* „împins de la spate". Acesta, trebuie să recunoaștem, este susținut, deopotrivă, de un imbold personal (dialogul virtual inițiat și întreținut *hipster*-muzical de/cu Valentin Trifescu), dar și de provocarea avansată de același Robert Lanham, care alternând registrul *soft* cu cel *hard*, invita, îndosariind 11 reguli de identificare cu modelul *hipster*, la utilizarea eroda(n)tă a termenului „postmodern" (și a abrevierii *PoMo*) ca adjectiv, substantiv sau/și verb.

[1] Robert Lanham, *The Hipster Handbook,* Anchor Books, New York, 2002.

Ipoteza de la care demarează acest studiu constă în certitudinea că *hipsterismul* avantajează *forma* și *mișcarea* în detrimentul *funcționalului*, recomandându-se drept curent intermediar de investigare al macroculturilor, care speculează etapa stagnantă postmodernism-deconstructivism pentru a-și revendica ascendența din fragmentarea retro a curentelor/fenomenelor/direcțiilor socio-culturale și din revoluția digitală.

În armonie cu profilul specific al aceleiași partituri teoretice, R. Jay Magill Jr.[2] atribuia mișcării/culturii *hipster* un scop cultural primordial, concretizat într-o urgentă recuperare/salvare a vestigiilor trecutului, din fața asaltului devastator al utilității- economice- impuse- cu- orice-preț, falie identitară delimitată de semnalele non-culturale, dar adeptă a tentativei de (re)animare a ethos-ului protestanto-romantico-rebel.

De fapt, se poate accepta prin conceptul propus – *hipsterism* – declanșarea unui experiment (ne)mediat de testare a nivelului de sinceritate, de stabilire a indicelui *sincerității* și de includere a acesteia în arealul situat sub semnul unei *Age of Sensibility*. Deloc întâmplător, orice încercare de definire a curentului integrează în același context prefixele *sub-* și *contra-*, convenind asupra faptului că *hipsterismul* este un concept/construct de import, un impuls *subcultural* care promovează și cultivă independența în gândire și politica progresivă, dar produce și un efect *contra-cultural* de accentuare a creativității, artei și a inflexiunilor indie-rock[3].

Trăsăturile metamorfozante ale lui *homo hipsterus*[4] evidențiază cu tușe ferme tocmai semnificația dominantă a profilului *inter-subcultural*, considerată o modalitate terminologică de asaltare și (ab)uzare a estimărilor culturale neutrale și pozitive.

---

[2] R. Jay Magill Jr., *Sincerity: How a Moral Ideal Born Five Hundred Years Ago Inspired Religious Wars, Modern Art, Hipster Chic, and the Curious Notion that We All Have Something to Say (No Matter How Dull)*, W. W. Norton & Company, 2012.

[3] Sophy Bot, Rick Raguso, *The Hipster Effect: How the Rising Tide of Individuality is Changing Everything We Know about Life, Work and the Pursuit of Happiness*, 2012.

[4] Este necesar a aminti categoriile *Angophilia dandyum* și *Rebellium ostentatia* lansate și detaliate cu instrumente antropologice, de studiile comportamentale publicate de Josh Aiello în *A Field Guide to the Urban Hipster* (Broadway Books, 2003).

Observând că dinspre anii ’80 s-au înregistrat anumite secvenţe ale nov subculturilor care emerg ca alternative ale capitalismului de consum[5], convingerea studiului de faţă constă în faptul că *hipsterismul* afirmă şi susţine identitatea macroculturilor, însă admite că ar exista şi o falie care, devenind activă, marchează o distanţare între acestea.

Provocat de neoliberalism, *hipsterismul* este focalizat pe valorizarea reacţiei politice[6], dar şi pe jocul metamorfozant al măştilor „vice”, amprentat cu accente anti-autoritariste şi propus drept contrapondere a formulei „experience economy”, referitoare la identitatea care îşi asumă riscul de a transforma (*sparge*) subcultura în părţi componente (*margini*) comunitare avant-gardiste.

Non-maninstream-ul politicii hipster

Revendicat din perspectiva explicaţiilor/notelor conservatoare care atribuie sintagmei „Age of Sensibility” semnificaţia de perioadă eliberată de sloganul necesităţii, dar şi subsumat eticii kant-iene (mai concret, ideii că orice politică aservită nevoii este invalidă, imatură, determinantă sau contingentă), *hipsterismul* poate fi considerat, printr-o contextualizare ideologiza(n)tă, curentul care a marcat reprezentat un moment de răscruce, o cotitură cu inflexiuni (independente) la/în *fashion.*

Trebuie menţionat că *dezgustul* [la care *arhetipul hipster* îşi permite să recurgă oricând] pare a fi formula de reacţie care exprimă şi confirmă dreptul asumat de fenomenul *hipster* de ridiculizare şi/sau respingere a realităţii socio-politice actuale, care este utilizat şi ca mod(alitate) de discreditare în bloc a politicilor[7].

---

[5] Vezi, în acest sens, volumul colectiv *What Was The Hipster?: A Sociological Investigation Paperback,* N+1 Foundation, 2010.

[6] Referire la protestele de la Seattle din 1999, sau la cele din 2003, organizate împotriva invaziei în Irak.

[7] Rob Horning, *Hipster Politics,* în *PopMatters*, 9 iulie 2007, http://www.popmatters.com/blogs/marginal-utility /index.html/www.case.edu/artsci/engl/Library/GUP_%20End%20of%20Serendipity.doc/P830/, accesat la 26 februarie 2015.

Corelând tentativa de clarificare a *hipsterismului* (Bogdan Angheluță[8]) și/cu chestionarea autenticității *politicii hipster* (Rob Horning[9]), se constată că modelul aplicat poartă marca subversiunii și a diferenței, a aderării la preceptele comunităților radicale sau marginale, cu toate inflexiunile resimțite dinspre un atașament (voit) distanțat de orice *identitate/identificare politică tare*.

Dacă atributul *hip* nu exclude reflexele ideologiza(n)te menționate, acesta imprimă un grad de conformism la grupul social, cu rol clar precizat și cu interes devoalat în actele/acțiunile de rebeliune politică caracterizate prin implicarea personală în dialogul subcultural (adesea *virtualizant*): *politica hipster* devine un obiect de consum, cu produse/strategii proprii, utilizând un limbaj ezoteric și tropi comuni care transmit, apolitic, loialitatea ideologică.

În aceeași accepție ideologiza(n)tă, *hipsterul* valorifică mizele discursului contracultural, exprimându-și adeziunea la politicile progresist-liberale și exacerbează gândirea critică și independentă, fără a eluda ironia etichetată *brand* al postmodernității.

Firește, ierarhia subculturală a *hipsterdom*-ului, ca produs al crizei culturale, sedimentează modul *hipster* de a face politică și-l plasează în arealul preceptelor nihilist-nietzsche-ene.

În viziune sociologico-politică, Camila Victoriano[10] pleda în favoarea autenticității sloganului potrivit căruia *dacă mă identific drept deck sunt, fără nicio îndoială, deopotrivă, membru al oricărei mișcări cu statut și/sau profil similar.* Desigur că o atare filosofie este suspectată că destabilizează potențialul politic, dar, în egală măsură, îi fixează și

[8] Bogdan Angheluță, în *Business Magazin*, http://www.businessmagazin.ro/bm-10-ani/povestitor-de-viitor/in-2013-scriam-coverul-economia-hipsterilor-cel-mai-citit-articol-online-din-istoria-business-magazin-azi-toata-lumea-isi-adapteaza-ofertele-tinand-cont-de-acest-curent-13385129, 14 octombrie 2014, accesat la 13 ianuarie 2015.

[9] Rob Horning, *Hipster politics.*

[10] Camila Victoriano, *The Hipster's Movement,* în *Harvard Political Review*, 28 septembrie 2014.

clarifică scopul, acesta din urmă evidențiindu-i originalitatea discursului și veridicitatea partiturii individualiza(n)te[11].

Într-un comentariu cu privire la *politica hipster*, Bogdan Angheluță susținea că, în mod cert, curentul este lipsit de amprentări politice evidente, limitându-se, parcelar și ocazional, la actul de a protesta printr-o situare ostentativă pe poziții antisistem, până în momentul în care, absorbite de *mainstream*, modalitățile de reacție politică se (auto)exclud din zona *politicii hipster*. Din această precizare se desprinde concluzia că *hipsterismul* se definește ca o mișcare apolitică paseistă, marcată de scepticism și/sau concentrată pe demersul de recuperare a reprezentărilor trecutului[12].

Fără a ignora tensiunile inerente care animă *hipsterismul*, Douglas Haddow[13] potența semnificația calificativului *deck* desemnat ca liant de re-sudare a unei generații lipsite de identitate, care își adjudecă statutul de bornă a culturii vestice, supralicitată de tarele materialismului și privată de conexiunile sociale care obstrucționează modalitățile de afirmare ale nov culturii.

Hipsteritatea rămâne un construct hibrid(izant) cu miză directă în politicile *non-mainstream,* posedând un sistem care pivotează în jurul (în *marginile*) esteticii efemerului, și se menține sub influența directă exercitată de responsabilitatea socială, de logica concurențială neoliberală, ca și de filosofia *dandy*.

De pe terenul sociologiei și al psihologiei sociale, *hipsterismul* se caracterizează politic negativ, disprețuind *mainstream*-ul, standardizarea socială sau materialismul[14], și subestimează ori sfidează politicile vechi adesea etichetate (cu un import din *fashion*) drept *fin* sau *hilfer*.

---

[11] Vezi, în acest sens, protestele politice, via Twitter sau Facebook, cu referire explicită la mișcările Occupy.

[12] Dintre opțiunile politice apte a fi nișate și astfel integrate modei *hipster*, singura care își menține o anumită doză de interes este monarhia.

[13] Douglas Haddow, *Hipster: The Dead End of Western Civilization*, în *Adbusters*, 29 iulie 2008.

[14] Bogdan Angheluță, *Ibidem*.

Rósín Murphy[15] aplica *hipsterismului* valența semantică a conceptului (maffesoli-an) de *trib* și considera că acesta este mesagerul unei socializări capilare cu implicații în identitatea fluidă, aflată într-un permanent proces de re-construcție.

Deloc aleatoriu, cu referire la etica postmodernă, Z. Bauman[16] evidențiа raportul *socializare – sociabilitate* care ar corespunde modificărilor survenite în zona de interferență creată între proiectul Iluminist progresist al modernității și cel descentrat al postmodernității.

Prin urmare, se lansează o axiomă care stabilește că dintre cei doi termeni [*socializare – sociabilitate*], cel cu aplicabilitate directă este *sociabilitatea*. În opinia lui Bauman, aceasta este debusolată, lipsită de putere decizională, ancorată complet în prezent, dependentă și dominată de actualul context social – „oricât de mult ar dura formele pe care le ia" – creând sincope în fluxul timpului, în defavoarea imperativului de a face istorie, dar este capabilă de a declanșa, opțiuni „încă deschise",[17] pe care le particularizează și le finalizează.

În spațiul politico-social indicat și delimitat, Bauman așază *neotriburile* pe care le consideră manifestări cu nuanțe virulente (izbucniri) de sociabilitate, sau expediții neplanificate în lumea moralei inaccesibile[18]. De fapt, modelul aplicabil este acela al *bleek*-ărului, echivalent al hoinarului/aventurierului care savurează gustul libertății, fiind acceptat, simultan, ca protagonist, scenarist și regizor al lumii postmoderne.

Într-o secvență referențială care să includă posibilele inflexiuni politice ale *hipsterismului*, s-ar consemna că „acțiunea tehnologică" produce o „ordine locală" formată dintr-un construct finit mozaical (diversificat excesiv pe plan social), având ca rezultat dezordinea globală.

---

[15] Rósín Murphy, *Hipsteri în București, între caleidoscop identitar și politicile numirii*, în *New York Magazine*, Video Look Book, 20 februarie 2009.

[16] Zygmunt Bauman, *Etica postmodernă*, Editura Amarcord, Timișoara, 2000.

[17] Trebuie să menționăm, în acest context, că efectul global al postmodernității este marcat tocmai de „desocializarea" spațiului potențial social sau de prevenirea convertirii spațiului fizic, într-un spațiu social – transformare care activează „tehnicile false" ale unui spațiu dotat cu reguli de angajare și de interacțiune.

[18] Vezi, pentru mai multe detalii, Viorella Manolache, *Zygmunt Bauman. Repere „slabe" asupra eticii postmoderne*, în *Convorbiri Literare*, august 2008, nr. 8 (152), pp.102-107 și item-ul dedicat autorului în *Enciclopedia operelor fundamentale ale filosofiei politice actuale (1970 – prezent)* – în curs de publicare (Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale al Academiei Române, București).

Bauman-ian, reorganizarea *PoMo* pornește de la „societatea cu riscuri" și completează noua structură societală cu elemente politice și economice, luând în considerare declarația de independență a organizării politice față de autarhia economică, care a consfințit despărțirea celor două, fiind apreciată cu calificativele: irevocabilă și lacunară.

Hipsterism sau despre politica pe bicicletă

„Numărul hipsterilor cu bicicletă îl surclasează pe cel al copiilor cu bicicletă [...]Bicicleta unui hipster este foarte ușor de identificat. Majoritatea sunt în culori vii, părând mai degrabă biciclete de femei, și au abțibilduri cu *Salvați Roșia Montană*, *Libertate pentru caii din Deltă* sau *Vama Veche nu mai e ce-a fost*. La fel, dacă pe ea scrie Pegas, asta garantează practic că ai dat peste bicicleta unui hipster".

Campanie socială marca TNR: „Fură bicicleta unui hipster și fă un copil fericit!", în *Times New Roman*, 11.10. 2013

Enumerând elementele esențiale care (am)plasează *hipsterismul* în categoria curentelor alternative, Rósín Murphy[19] făcea apologia unui stil de viață care valorizează mersul pe bicicletă[20], cu interes particular vizavi de vehiculul *fixed-gear*.

Hipstermobilul (cu roată fixă, fără frână și schimbător, reprezintă un mijloc de transport prin care se evită contactul nemediat cu *massa* și se protejează natura) devine [aici] un vehicul a cărui funcționalitate impune asigurarea echilibrului pe cele două roți: prima, marcată de prefixul *nach*, sugerează mișcarea/deplasarea[21], în sensul acelui *das Nachsitzen* – recuperare (*refresh*) a temelor ignorate de modernitate,

[19] Rósín Murphy, *Ibidem*.

[20] Preferința registrului literar-umoristic pentru semnificația călătoriei pe bicicletă nu este una nouă. Spre exemplu, via Jerome K. Jerome, personajele sunt implicate – în *Trei pe două biciclete* – în miezul unei aventuri, prin Germania și Boemia, pretext de a prezenta diferențele permanente și/sau pe cele episodice dintre cele două modele mentalitare și socio-politice – german și britanic.

[21] Într-un experiment, marca *Top Gear*, din competiția urbană, organizat pentru stabilirea vehiculului lider privind viteza de deplasare, care a aliniat la start: bicicleta, mașina de lux, barca de cursă și transportul în comun, prima care a ajuns la aeroportul London City a fost bicicleta.

iar a doua, ghidată de un *ÜberCool*, conferă prefixului *post-* un substrat ironico-necrologic.

Nu tocmai întâmplător, concepute sub genericul non-sensului istoriei și dedicate mamelor și taților care nu au fost dictatori, benzile desenate *Hipster Hitler*[22] confirmă, hutcheon-ian,[23] parodia centrală a postmodernismului, care consistă în semnalarea critică a reprezentărilor prezente, provenind din cele trecute, și în acceptarea consecințelor ideologice derivate, deopotrivă, din continuitate și diferență.

Influențat de *hipster fashion*, Hitler (care s-ar revolta peste poate dacă „ar ști că această carte a fost tipărită pe hârtie albită") poartă ochelari de tip Wayfarer, keffiyeh, pantaloni strâmți, pulover cardigan și tricouri cu mesaje explicite – rescrieri ironice ale unor hit refrene sau titluri de filme (*Irony and Whine, Karma Bohemian, Under Prussia, 1941: A Race Odyssey, Save Dafuhrer, Triumph of the Chill* sau *of the Goodwill, Organic Germanic* etc.), autoprezentându-se în ipostaza de aventurier cu statut de rătăcitor, dar recomandându-se și alergător-mesager în Mărețul Război, care etalează veleități de desenator de cărți poștale și realizator profesionist de origami.

Obiectivul major al politicii *fixed-gear* este concentrat pe re-scrierea parodică a istoriei, apelând la tehnica segmentării întregului pe/ la intervale, ca modalitate de parcurgere a etapelor istorice[24]: uneori *imposibil de pedalat* – bicicleta devine *vehicul transportat* (Elveția și-a păstrat neutralitatea grație reliefului exagerat de accidentat, fiind prea abruptă – „nu am de gând să dau din pedale într-o țară care se opune

[22] James Carr & Archana Kumar, *Hipster Hitler*, Editura Art, București, 2014.

[23] Linda Hutcheon, *Politica postmodernismului*, Editura Univers, București, 1997.

[24] Sub imperativul „Generația Facebook trebuie să afle ce s-a întâmplat", Marius Cruceru propunea un traseu (itinerar tematic de tipul *memento*!) prevăzut cu patru opriri, indicând parcurgerea distanței (125 de km pe zi), pe bicicletă, tur Oradea-Auschwitz și înapoi la Oradea. Se transmit, în acest sens, indicații utile pentru dotarea cu o bicicletă funcțională (*MTB*, *Touring*, *Trekking* sau *City* – de preferat germană sau fabricată în Germania - Kettler și Univega, sau o marcă românească), pentru aplicarea regulilor de a merge pe bicicletă și pentru asumarea unei filosofii – *Cunoaște-ți bine bicicleta* și *Pedalează și Meditează și Invers!* (vezi http://mariuscruceru.ro/).

așa evident bicicletelor fixe"[25]), alteori este folosită ca *vehicul de odihnă* (după semnarea pactului tripartit cu Italia și Japonia) sau ca *vehicul tactic și metodologie operațională* (economisind combustibil, cu o grenadă și puțin caju în coșul de pe ghidonul bicicletei, Hitler ajunge în mijlocul Blitzkrieg-ului, bineînțeles, pe bicicletă).

Racordată unei singure intrări în viteză a cineticii politice, o atare abordare nu poate eluda semnalele emise de Peter Sloterdijk[26], care, descoperind un scepticism *fashionable* în echilibrul neoliberal al lucrurilor, opina că deducția postmodernă [a cineticii politice] recurge la efectele unei pasivități secunde, de revocare (r)evoluționară a șarjelor ratate ale mobilizării.

Propunând două scheme [*roți*] aplicabile criticii cineticii politice, Sloterdijk semnala relativa *imobilizare a mobilizării generale*, cu procese care se frânează între ele și opta pentru potențarea mobilizărilor printr-o interacțiune cu rezultat ecologico[27]-cinetic.

Dacă pastișa a fost acreditată emblema oficială a postmodernismului neoconservator, ori a fost subordonată impulsului alegoric al postmodernismului, varianta postmodernă revede/relecturează contestatar trecutul, confirmând puterea reprezentărilor istoriei (pe care, implicit, o și subminează) ca, în final, să se constituie într-o formulă de *dedoxificare* a prezumțiilor cu privire la reprezentările trecutului. În termeni politici, parodia este dublu codificată: legitimează și subminează ceea ce parodiază, în ipostaza de promotor al contradicțiilor politice proprii postmodernismului, luând în considerare faptul că politica reprezentării și reprezentarea politică se suprapun metaficțiunii istoriografic-parodice de ordin postmodern[28].

---

[25] James Carr & Archana Kumar, p. 64.

[26] Peter Sloterdijk, *Eurotaoism, contribuții la o critică a cineticii politice*, Editura Idea Design & Print, Cluj, 2004.

[27] Vezi, în acest sens, reacțiile *hipster* la Roșia Montană.

[28] Pentru mai multe detalii a se consulta și item-ul dedicat Lindei Hutcheon în *Enciclopedia operelor fundamentale ale filosofiei politice actuale (1970 – prezent)* – în curs de publicare (Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale al Academiei Române, București).

În concluzie, dacă majoritatea comentariilor referitoare la semnele și desemnele *hipsterismului* definește curentul drept organism dinamic, aflat *în mișcare/deplasare* și interesat de deturnarea reflexelor culturale (cu scopul declarat de relivrare a acestora ca false rebeliuni), putem conveni că *hipsterismul critic* amendează, deopotrivă, inautenticitatea mișcărilor contraculturale, precum și reacțiile subculturale[29].

Atașarea sufixului *-ism* nu face altceva decât să transmită (și în cazul *hipsterismului*) o tendință de abstractizare și de generalizare și să permită dotarea referentului cu statutul de sistem organizat[30], „-ismele" – intervenții sufixoidale – chestionând modalitatea de semnificare și de vehiculare a conceptului la care se atașează[31], concept particular *fix(abil)*, și, cu certitudine, *fără frână*!

[29] Christian Lorentzen, *Why the Hipster Must Die*, în *Time Out New York*, 2007, http://newyork.timeout.com/things-to-do/this-week-in-new-york/8355/why-the-hipster-must-die.

[30] Brian McHale, *Postmodernist Fiction*, Methuen, London,1987.

[31] Sorin Claudiu Marica, *Note despre necesitatea și limitele conceptelor de genul – ismelor*, în *Irregular* 4: 5-8, 2009.

Marginea ca rest, restul ca margine
Două studii de caz: Milan Kundera și Attila Bartis

George Alexandru Condrache

În lucrarea de doctorat[1] de care mă ocup, în centrul atenţiei se află resturile (sau reziduurile). Dacă punctul final îl reprezintă discutarea lor într-un (anumit) context literar, mai întâi trebuie stabilit ce înseamnă resturile. Or, acest efort depășește nivelul unor simple clarificări analitice și se transformă într-un veritabil proces euristic, pentru că discuția despre rest presupune propriile implicații, provocări, conexiuni. Una dintre acestea urmează să fie verificată și în studiul de față, printr-o comparare a restului cu marginea. Ce au cele două în comun? Mai întâi, ambele sunt inutile sau se apropie de acest statut,

[1] Sunt preocupat de utilizarea formelor reziduale înspațiul literar central- și est-european. Prin forme reziduale înțeleg resturi organice și anorganice (de la excremente și salivă, până la obiecte ieșite din uz și gropi de gunoi), care se coagulează într-un *topos* al unor romane scrise în perioada comunistă, începând cu anii '60. Ofer ca reper următorii autori: cehii (Bohumil Hrabal, Milan Kundera, Ivan Klíma), polonezii (Paweł Huelle, Wojciech Kuczok, Andrezej Stasiuk, Grzegorz Musiał), românii (Ioan Groșan, Gheorghe Crăciun) și ungurii (Ádám Bodor, Attila Bartis, György Dragomán, György Konrád).

apoi ambele pot implica izolarea, excluderea, ba chiar respingătorul sau compromițătorul. Ca aceste afirmații să se verifice este necesar ca marginea să însemne deopotrivă marginal, adică ceea ce este exclus sau autoexclus, așadar indezirabil, poate chiar periculos. De aceea, principalul obiectiv al acestui articol[2] este să stabilească o limită extremă (negativă) a marginii, și anume ca rest și, implicit, a restului ca margin(al)e.

Încă de la început trebuie să subliniem faptul că marginea nu implică în mod necesar o receptare negativă. Tocmai de aceea verificăm o limită a acesteia, o extremă. Astfel, prin opoziție, facem încă mai clară varietatea marginii. Cât privește înțelesul pe care îl acordăm acestui concept, mizăm pe distincția făcută de Dan Țăranu[3] între margine și marginalitate. Autorul pleacă de la premisa existenței marginii, completată de acțiunea de a mărgini, și urmărește configurarea conceptuală a marginalității, marginalului, marginalizării, considerate ca fiind lipsite de claritate, atât în plan filologic, dar și în cel al antropologiei culturale și al sociologiei. Din start, ni se atrage atenția că acești termeni sunt adesea ținta confuziei, pentru că nu întotdeauna desemnează ceea ce avem impresia, în urma unui reflex stereotipal, că reprezintă. Un individ care locuiește în zona periferiei și este reperat ca parte a unei categorii sociale percepute negativ nu este neapărat un marginal. Iar exemplul funcționează de asemenea ca revers. Existența marginii nu trebuie să aibă un sens peiorativ, fiindcă, cel puțin într-o raportare spațială, așa cum este natural să existe un centru, este firesc să existe și o margine. Realizând o trecere în paradigma societății și a relațiilor sociale, rămâne valabil caracterul firesc (este mult spus natural) al relației centru-margine, unde proprietatea de a fi marginal reprezintă o experiență culturală – poate că din fericire – echivocă. Altfel spus, este esențial să se stabilească faptul că marginalul nu are

[2] În acest studiu se regăsesc idei și fragmente (proprii) pe care le-am utilizat în alte articole publicate.

[3] v. Dan Țăranu, *Toposul marginalității în romanul românesc. Dimensiuni ale marginalității*, vol. 1, București, Editura Muzeul Literaturii Române, 2013.

mereu aceeași semnificație cu marginalizatul, iar marginalizatul nu înseamnă mereu asuprit. Până la urmă, un element definitoriu al studiului privind omul ca *om-marginal* îl reprezintă criteriul autoatribuirii: *oamenii care se simt și se descriu ca atare* (p.281). Această informație este esențială pentru noi. Criteriul (auto)atribuirii presupune un act de voință. Așadar, pentru ca marginea să aibă o reprezentare negativă este necesar un act de voință (din interiorul sau din exteriorul marginii): un individ se vede plasat în margine (de sine însuși) sau, la rândul său, consemnează în margine – ambele situații presupun o interpretare negativă. Acest articol are ca scop să explice, aplicat, un asemenea act. Contextul pe care îl propunem satisface principiul fundamental al situației enunțate, dar are deopotrivă nuanțele sale. Astfel, exemplifică cu ușurință condiția marginii *de a fi marginalizată* (prin voință). În cazul de față este vorba de voința individului de a(-și) exclude, a izola în marginea interesului corpul și, împreună cu el, adesea, propriul sine. Ne propunem să interpretăm această situație reținând scenariul extrem al marginii ca marginalitate, chiar mai aplicat, al omui ca om-în-margine. Vom urmări cum evoluează această perspectivă în context literar. Îi avem în vedere pe Attila Bartis și Milan Kundera. Menționăm că reținem doar principiul descris de Dan Țăranu și ne îndepărtăm de contextul în care acesta definea cei doi termeni, margine și marginalitate.

Sunt însă necesare mai multe repere cu privire la rest. Un bun indiciu îl găsim în teoretizarea impurului la Mary Douglas. A fi impur, crede antropologul britanic[4], înseamnă plasarea unui obiect în alt loc decât cel care îi este desemnat și presupune tulburarea ordinii firești în sensul unei ieșiri în afara sistemului, așa cum este el corelat la nivelul conștiinței individuale. De pildă, un bocanc adus pe masa din bucătărie contaminează mediul în care se află, fiindcă, oricât ar fi de curat, obiectul pune în pericol orice standard de igienă impus în mediul în care gătim. Ideea de a mânca în locul unde a fost plasată

[4] v. Mary Douglas, *Purity and danger. An analysis of concepts of pollution and taboo*, New York, Routledge, 2001.

talpa bocancului ne repugnă, simțind foarte aproape pericolul îmbolnăvirii, consecința contaminării. La fel, cel plasat în margine este cel care ocupă un loc în afara normalului, firescului, iar această poziție a sa ori motivul pentru care o ocupă presupune un efect contaminant. William Ian Miller oferă o serie de relații antonimice care detaliază felul în care sunt percepute resturile. Astfel, dacă așezăm împreună viața și moartea (autorul american adaugă și degradarea), resturile sunt o formă a acelora din urmă, alăturând sănătatea și boala, din nou, resturile reprezintă elementul negativ, iar atunci când avem de ales între frumos și urât, rezidualul se opune în mod agresiv frumosului[5]. Dacă extindem aceste proprietăți la nivelul contactului cu individul uman, reacția este promptă și brutală. Fără îndoială, primul impuls va fi stârnirea scârbei. Un efect similar îl produce și marginea.

Principalele trăsături ale restului sunt inutilitatea, indezirabilitatea, opoziția față de frumos și, adesea, capacitatea de a contamina. Inutilitatea este tocmai esența acestei noțiuni. Restul (scursura, aproape-nimicul) este prin natura sa lipsit de rost. Indezirabilitatea are ca punct de plecare inutilitatea. Incapacitatea de a se dovedi folositor îl recomandă ca o prezență inutilă în spațiu, ca o existență ce incomodează. Dintr-o perspectivă estetică, restul, rebutul, reziduul este mereu urât, lipsit de armonie, incapabil să provoace bucurie privitorului, ba dimpotrivă.Totodată, adesea, natura sa nu implică doar o lipsă a rostului, ci provoacă o înclinare a balanței în sens negativ. Restul nu e doar inutil, dar este și dăunător. El nu se opune doar frumosului, ci și sănătosului, vieții. În însăși esența sa, este murdar, impur, contaminant. Ei bine, în aceeași direcție trebuie să funcționeze (auto)plasarea în margine ca marginalizare, plasarea în margine ca efect (profund) negativ. În ambele situații este vorba despre un act de voință, despre o atribuire de anti-valoare. Mai mult, în ambele cazuri negativul înseamnă mișcare dinspre inutil înspre respingător.

[5] v. William Ian Miller, *The anatomy of disgust*, Boston, Harvard University Press, 1997.

În *Viața e în altă parte*[6] Kundera oferă imaginea unui corp decăzut încă dinainte de a fi îmbătrânit. Asta se întâmplă din simplul motiv că se refuză o relație firească cu trupul, acesta fiind ignorat, expulzat cu revoltă din zona de interes a individului. Personajul feminin principal din roman, mama lui Jaromil, pentru că, ne spune vocea narativă, nu a trăit destul prin corpul său, ajunge să îl considere un inamic[7]. De aceea va privi cu dezgust schițele femeilor goale pe care le realizează fiul ei. Din același motiv, chiar și în unica perioadă de erotism a vieții sale, își va desconsidera și, astfel, va face tot posibilul pentru a-și ascunde corpul de la buric în jos. Și nu e vorba despre pudoare, despre o convingere datorată unei educații poate mai rigide, ci despre o atitudine care se datorează pur și simplu unui profund dispreț arătat mai ales jumătății inferioare a corpului, care a fost neglijată în mod deosebit. De aceea, atunci când aproape este obligată de amant (pe care îl iubea enorm) să își expună această parte a corpului, va și suferi (chiar și fizic) intens. Viziunea asupra corpului are cauze dintre cele mai umane și reflectă o serie de relații cauzale de natură psihologică. În definitiv, atât exemplul menționat, cât și celelalte oferite de Kundera, dispun în fundal de o anumită atitudine umană, de o serie de probleme interioare care se răsfrâng asupra corpului și îl transformă într-un semn (al acestor disfuncționalități). În cazul de față, disprețul se datorează unei căsnicii nefericite. Pentru că relația de cuplu nu a funcționat, femeia decide să își îndrepte întreaga atenție asupra fiului. Or, corpul său este ignorat, pedepsit, pentru că îi este inutil în această relație de iubire, singura disponibilă. Nu este o întâmplare că simbolul urâțirii, neîngrijirii, deci al expulzării corpului la periferia vieții este redat de buric. Buricul, simbolul sarcinii, este deopotrivă semnul corporal al existenței fiului, cât și simbolul căsniciei ratate, care nu ar fi existat fără această sarcină nedorită de soț.

[6] v. Milan Kundera, *Viața e înaltă parte*, traducere din cehă de Jean Grosu, București, Humanitas, 2003.
[7] Milan Kundera,*Viața e înaltă parte*, p. 46.

O situație similară poate fi regăsită și în *Insuportabila ușurătate a ființei*. Din nou, este vorba despre o femeie și despre neîmplinirea ei amoroasă. Mama Terezei, în tinerețe extrem de frumoasă, era foarte curtată. Chiar și așa, destinul ei se înscrie la un nivel submediocru, ceea ce o schimbă într-o manieră radicală, făcând-o agresivă, vulgară, brutală, necioplită. Când Tereza ajunge la vârsta când este limpede că se transformă într-o femeie frumoasă, întreaga frustrare a mamei este direcționată spre fiică, iar una din armele preferate este însuși corpul. Pentru că frumusețea mamei a fost de mult înlocuită de un trup obosit, dezagreabil, acesta este exhibat în permanență ca o formă de a pedepsi așa-zisa concurentă. Practic, mama Terezei creează cu intenție o opoziție între corpul frumos și cel urât. Prin expunerea primului, prin utilizarea agresivă a imaginii sale, se încearcă o anulare a corpului tânăr. Împreună cu expunerea corpului sunt utilizate deopotrivă resturile sale, într-o încercare de sporire a respingătorului. Astfel, ceea ce ar trebui să fie natural, firesc, devine urât, scârbos, intolerabil. Mama Terezei reprezintă practic o altă identitate corporală, una profund viciată, care sugrumă naturalul trupesc sub brutalitatea corporalității impuse (exhibate), dar care este de fapt materie malformată, viciată, distrusă. Iar această distrugere este consecința expunerii. Iată, în acest fel se realizează trecerea dinspre firescul și oportunitatea corpului înspre nefirescul acestuia, înspre brutalitatea și lipsa rostului.

Dacă în primul exemplu discutat pudoarea autoimpusă a condus la o renegare a corpului, în cel de-al doilea caz, tocmai o lipsă a pudorii și o plusare a acestei absențe printr-un impuls exhibiționist a transformat corpul într-o prezență indezirabilă. S-ar putea replica faptul că mama Terezei este împăcată cu trupul său – dovada o reprezintă actul de supra-expunere. Dimpotrivă însă, această expunere excesivă este de fapt un mod bolnăvicios de a proclama înfrângerea corpului, urâțirea sa. Aceeași imagine se regăsește uneori și la Tereza care, în funcție de moment, își vede corpul diferit. Astfel, există mai întâi o imagine a corpului care nu face parte din identitatea sa. Acesta este corpul ignorabil, însă nu detestabil. Apoi există ipostaza corpului

acceptat, corpul fragil, imperfect, dar care este parte a identității. Nu lipsesc însă nici momentele în care corpul (îi) provoacă dezgust. Mai ales atunci când îl înșală pe Thomas, stând pe closet, corpul său este profund dezgustător, ca și cum ar exista o legătură directă între ea și țeava de scurgere. În aceste momente corpul nu doar că nu este bun pentru nimic altceva în afara - cum ar spune mama sa - digestiei și excreției, dar este exclusiv respingător. În cazul Terezei, trupul ar fi trebuit să fie o armă care să răzbune infidelitatea soțului. Însă, atunci când experimentul a eșuat, corpul devine povară, semn al contaminării, pângăririi.

Iată așadar trei situații în care trupul decade, în care este ignorat, umilit, renegat de cealaltă parte a identității individuale. Vorbim însă de un corp rest? Drept este că toți cei din jur nu îl receptează ca atare. Nu există niciun precedent cultural în care corpul să fie mai rău decât o nulitate din simplul motiv că „proprietarul" său a eșuat în dragoste. Nu există niciun motiv să se considere respingător un corp care nu emană frumusețe prin toți porii. Se prea poate ca acel trup să nu inspire erotism, însă nu în felul acesta devine intolerabil. Totuși, există o percepție personală, o imagine intimă asupra propriului corp, există *un act de voință*. Există, deci, cel puțin un individ, cel pe care îl reprezintă acel trup, pentru care corpul este un rest. Astfel, cel puțin un individ privește corpul din prisma unei logici reziduale. Or, câtă vreme se verifică măcar un scenariu, se confirmă statutul pe care îl urmăream. Corpul poate fi o materie disprețuită de cel care îl „locuiește", poate fi un rest. Se ajunge astfel în situația în care inexistența corpului este dezirabilă deși, în mod paradoxal, nu se dorește inexistența vieții.

Dacă în exemplele anterioare corpul era însuflețit, viu, a sosit momentul să abordăm cealaltă ipostază a sa, și anume cea de trup lipsit de viață. Considerăm necesar să oferim un precedent cultural care să justifice această perspectivă. David le Breton[8] susține că în contemporaneitate dualismul om-corp se transformă într-o relație de

[8] David le Breton, *Antropologia corpului și modernitatea*, trad. Din franceză de Liliana Rusu, Timișoara, Amarcord, 2002.

posesivitate: omul deține corpul. De aceea, deși important pentru continuarea vieții, corpul este ignorat sau, spune scriitorul francez, i se impune un regim al discreției. Sigur, discreția este adesea încălcată, pentru că trupul scapă uneori de sub control: flatulații, eructații, mirosuri neplăcute și așa mai departe. Or, Le Breton concluzionează că astfel corpul dobândește o natură reziduală, pentru că omul, fiind confruntat cu tabuuri, dorește mai degrabă dispensarea de corp. Această devalorizare a corpului atinge punctul maxim în sfera medicală (și tehnică). Astfel, corpul este privit cu indiferență, aproape cu dispreț, el este totalmente separat de identitatea individului. Perspectiva ar trebui să fie nu doar un mecanism psihologic prin care medicii reușesc să își mențină controlul în fața muncii dificile pe care o întreprind, ci un mod specific de a privi corpul, de a-l trata, de a-l „purta". Practic, corpul este mijlocul material de care omul se folosește pentru a exista, el este unealta, *device-ul* omului. Uneori mecanismul se strică și, la fel ca o mașină, îi sunt puse la dispoziție piese de schimb, preluate din mecanisme care, ca să păstrăm metafora, nu mai pot fi reparate. În acest context, corpul lipsit de viață, corpul aflat în moarte clinică, dar și organele sau membrele dobândesc o imagine reziduală. Corpul și „componentele" sale, am văzut, sunt materie înlocuibilă și utilizabilă doar până într-un anumit moment, după care devin complet inutile.

Pentru a continua această logică reziduală, ea se cere conectată la contextul istoric în care au fost scrise romanele ce ne preocupă. Reperele sunt Al Doilea Război Mondial, lagărul, gulagul, închisorile politice, dictatura. O prezență teribilă a acestor vremuri au fost cadavrele lăsate în putrefacție pe marginea drumului sau în gropile comune. S-a tot afirmat faptul că în asemenea situații omul în sine nu valorează prea mult. Cât privește corpul, este limpede că acela care a săvârșit crima nu găsește nicio utilitate trupurilor rămase în urma gestului său. De aceea, în multe situații, trupurile sunt incinerate sau îngropate. Ne îndoim că acela care săvârșește crima privește trupul altfel decât ca pe un rest. Rămân însă ceilalți. Iată, sunt destule situații

când au fost dezgropate gropile comune, apoi s-a încercat identificarea cadavrelor și apoi au fost, firește, îngropate din nou, de data aceasta în alte condiții, considerate umane. Așadar, am putea crede că toți ceilalți, mai puțin criminalii, nu ignoră umanitatea din acele corpuri și nu le-ar putea privi cu la fel de multă indiferență sau cu la fel de mult dispreț. În acest context se verifică un argument deopotrivă cinic și ineludabil. Corpul uman ajunge în punctul în care devine un pericol real pentru sănătate. Din acest moment, indiferent ce sau pe cine ar reprezenta, din rațiuni sanitare, devine dispensabil. Această situație este cu atât mai evidentă în cazul evenimentelor critice. În asemenea împrejurări, trupul ajunge într-o stare din care lipsește orice urmă de (uman)itate, fiind deci nimic altceva decât materie în putrefacție. Corpul neînsuflețit nu este doar mărturia morții ca fapt inevitabil ori consecința unui dezastru (adesea istoric), ci se transformă într-un obiect lipsit de identitate, o bucată de carne în putrefacție. Cadavrul nu mai are chip, este un obiect cu miros insuportabil, desfigurat de viermi și bacterii. Instinctul impune să fie îndepărtat cât mai repede cu putință din apropierea noastră, pentru că pe lângă drama pe care o reprezintă (pentru unii), este mai mult decât scârbos. După cum se vede, această discuție se face vinovată de o formă involuntară de cinism. Asemenea unui student conștiincios la medicină, contextul impune atât lipsa inhibiției, cât și, probabil, prezența unei cruzimi, unei indiferențe față de ceea ce înseamnă atât de mult pentru fiecare în parte, corpul.

În această ipostază cadavrul își pierde umanitatea, devine (sau rămâne) o prezență materială în profundă degradare, evident contaminantă. Tocmai asemenea imagini se transformă în leit-motiv în romanul *Plimbarea* al lui Attila Bartis. Debutul poveștii surprinde moartea *bunicului*, care este găsit abia după câteva zile, în timp ce mușchii i se plimbau prin gură. Nepotul a încercat să își ascundă bunicul, știind că în absența acestuia va ajunge la orfelinat, dar a fost trădat de mirosul intensificat odată cu trecerea timpului și care, într-un final, i-a alarmat pe vecini. Aceștia s-au grăbit să scape de corp și să dezinfecteze locul

unde erau convinși că s-a declanșat o *epidemie*[9]. Pe parcursul procesului de dezinfectare, vecinii purtau batiste la nas, pentru că întreaga scenă era insuportabilă. Și nu este vorba de vreun gest de compătimire pentru răposat, ci doar de o reacție fizică extrem de violentă. Fostul mare dansator se transformase acum într-un focar de infecție, care trebuia îndepărtat cât mai repede: „Eberhart stătea deja de două zile în fotoliu ca materie, nimic mai mult și, cu fiecare ceas, putea tot mai tare, iar în timp ce se descompunea trupul lui avea trăsături mărunte”[10].

Așa cum afirmam, trupul nu este nimic altceva decât materie, materie descompusă și respingătoare. Același statut îl va avea pe întreg parcursul cărții menționate, fie că este vorba despre o groapă comună, fie că este vorba despre cei doi protectori ai fetei, călugărița și croitorul care sfârșesc împușcați și sunt lăsați să putrezească. Poate că această raportare ține doar de situații inedite, așa cum este starea de război. Cert este că suntem puși în fața efemerității trupului uman, ba mai mult, în fața transformării sale oribile, dezumaniza(n)te. Acesteia i se adaugă imaginea lacului de lângă casă – un altfel de *axis mundi* în universul morbid al romanului – pe fundul căruia stă o turmă de miei descompuși. Romanul lui Bartis este o *plimbare* într-o lume macabră, coșmarescă, ireal de crudă. Cadavrele umane și leșurile animalelor devin principala coordonată a priveliștii morbide. Cadavrele de tot felul se umflă și supurează, sunt descărnate și măcinate de vreme și bacterii, devin resturi, se unesc, indiferent de trăsăturile inițiale, în cercul sinistru al cărnii fără identitate, al materiei profund corupte. În această etapă nu mai contează dacă trupul a fost la un moment dat deținut politic, vedetă ori simplu paznic de uzină, în aceeași măsură în care nu mai contează dacă a fost om. La fel, este irelevant dacă acela care privește a disprețuit ceea ce corpul reprezenta cât a fost în viață.

Dacă facem o sinteză a ipostazelor corpului ca rest, observăm că am pornit de la statutul acestuia de corp urât, neîngrijit, neatrăgător,

[9] Bartis, Attila, *Plimbarea*, trad. din limba maghiară de Marius Tabacu, Editura Polirom, Iași, 2008, p. 22.
[10] *Ibidem*, p.86

producător, la rândul său, de resturi și am ajuns la final la corpul lipsit de viață, descompus, complet desfigurat. În toate situațiile invocate a contat măsura în care corpul accepta, îmbrățișa viața. Respingerea devine cu atât mai evidentă cu cât viața (vitalitatea) este mai strict separată de corp. Rămâne să ne întrebăm (într-o manieră aproape brutală, simplistă) care este mesajul unor asemenea utilizări. Parțial, am răspuns la această întrebare. Am vorbit fie de neîmplinirea sexuală, fie de incapacitatea de a depăși o serie de tabuuri, de a accepta limitarea în timp a ființei umane, inevitabilitatea morții. Toate acestea se răsfrâng printr-o pedepsire a corpului, o anatemizare a sa, o izolare în raport cu sinele, o expulzare la marginile atenției Eului. Marginea, în varianta sa negativă, restrictivă, agresivă, reprezintă tot atâtea forme ale respingătorului, urâtului, nedoritului. De cele mai multe ori când ne gândim la margine suntem tentați să o corelăm cu realitățile socio-plitice contemporane sau, în variantă fericită, cu un spațiu idilic, izolat în sens pozitiv. Dacă această a doua variantă a fost, evident, eludată în acest articol, prima, în forma amintită adineauri, a fost și ea, aparent, ignorată. Totuși, dincolo de „obiectul" marginii, modul de percepere negativă este același. Or, această evidență ar trebui o dată în plus să ne determine să reconsiderăm dimensiunea posibil stereotipală a termenului și/sau reflexul (firesc?) de a-l respinge.

Despre avantajele condiției minoritare în relațiile culturale şi literare româno-maghiare

Valentin Trifescu

Într-un mod paradoxal, cei care au pierdut pot fi consideraţi câștigători (sau câștigaţi), iar cei care au câștigat pot fi consideraţi pierzători. În această formulă poate fi rezumat pe scurt raportul dintre avantajele şi dezavantajele pe care le-au adus evenimentele istorice din secolul al XX-lea – în mod particular cele Două Războaie Mondiale – relațiilor culturale şi literare româno-maghiare aplicate mai ales cazului reprezentat de Transilvania. Bineînţeles, perspectiva noastră de a înțelege lucrurile este una diacronică. Nu excepțiile ne-au preocupat aici, nu rupturile sau pauzele, ci evoluția fenomenului cultural, metamorfozele şi posibilitățile lui de perpetuare în timp.

Cu mult spirit vizionar, într-o societate maghiară transilvăneană cuprinsă de o depresie identitară colectivă cauzată de trecerea Transilvaniei sub administrația autorităților române de la București (Olcar 2012: 21), preotul reformat şi publicistul Dezső László (1904-1973) a descris cu mult optimism avantajele culturale ale vieții minoritare. Pentru intelectualul maghiar, noile realități politice şi

administrative din Transilvania interbelică au reprezentat o ocazie pentru cultura maghiară de a se dezvolta, în afara unui stat național, sub alte forme și în alte condiții cu care nu a mai fost confruntată până atunci. Departe de a se împăca cu ideea de a dezvolta o cultură minoră supusă de noua cultură dominantă românească, sau de a asista impasibil la dizolvarea specificului național maghiar, Dezső László a militat pentru o nouă formă de manifestare culturală a maghiarilor transilvăneni, care să fie centrată pe condiția etnică de minoritar. În viziunea deja încărcată cu sens calvinist a preotului reformat, statutul minoritar al maghiarilor din Transilvania poate fi trăit și traversat cu bine doar printr-un proces de evaluare și recunoaștere a valorilor specifice, precum și de acceptare a propriului destin istoric. În acest fel, Dezső László a fost convins că poporul maghiar poate exista și activa într-un mod creativ și în afara granițelor politice ale Statului ungar (László 2003: 126).

Pentru Dezső László, consecințele Primului Război Mondial nu au fost aducătoare de moarte pentru cultura și identitatea maghiarilor din Transilvania, ci, dimpotrivă, ele au reprezentat ocazia de a dezvolta o viață nouă, care să aducă beneficii nu doar celor care au primit statutul de minoritari, ci și maghiarilor în ansamblul lor. În această ordine de idei, condiția de minoritar a devenit o calitate, nu un defect, o șansă de îmbogățire a filonului național prin contactele și schimburile cu alteritatea. Cu toate că unitatea națională a vechii Ungarii a fost spartă în mai multe bucăți atribuite altor state naționale, Dezső László a crezut într-o unitate de suflet și de destin a maghiarilor, care traversează fronierele politice. (László 2003: 127-129).

Ideile dezvoltate de preotul și publicistul maghiar au fost exprimate în contextul ideatic declanșat de manifestul semnat, în 1921, de Károly Kós (1883-1977): *Glasul care strigă. Către maghiarimea din Ardeal, Banat, Ținutul Crișurilor și Maramureș!* În acest text cu valoare de simbol, arhitectul și omul de cultură ardelean și-a asumat misiunea grea de a îmbărbăta populația maghiară intrată în componența tânărului Stat român, militând pentru continuarea vieții culturale și

identitare maghiare prin muncă, demnitate, putere de rezistență și de caracter (Kós 2003: 45-47). Plecând de la ideea existenței unei Transilvanii „eterne" – care a existat și înainte de Trianon și care va exista și după –, ce a imprimat maghiarilor ardeleni o conștiință, o cultură și o morală proprii, Károly Kós a pledat pentru o integrare a maghiarilor în cadrul României prin muncă, în condițiile respectării unei autonomii naționale maghiare bazate pe trecutul istoric. În acest fel, comunitatea maghiară minoritară va continua să producă valori culturale și materiale imprimate cu specific național/regional, în timp ce și România se va îmbogăți printr-o creație culturală și materială de care nu s-a bucurat până în 1918 (Kós 2003: 49-50).

Generația interbelică a intelectualilor români ardeleni care s-au ocupat de studierea literaturii maghiare și a legăturilor culturale și literare dintre români și maghiari a fost formată mai ales în cadrul instituțiilor de învățământ superior din Budapesta sau din alte orașe ale Dublei Monarhii. Înainte de Primul Război Mondial, toți intelectualii români au avut un statut etnic de minoritari și și-au făcut studiile universitare în maghiară sau în germană. În acest fel, chiar dacă realitățile politice s-au schimbat, moștenirea lor culturală și formația lor intelectuală au rămas vii pe întreg restul vieții. Astfel, din condiția de minoritari s-au trezit, după 1918, în calitatea de majoritari, fără însă a se rupe de mediul intelectual și cultural în care au crescut. Această generație a fost marcată de personalitatea lui Ion Chinezu (1894-1966), cel care a scris prima sinteză, rămasă și astăzi o lucrare de referință, despre literatura maghiară din Transilvania.

Aspecte din literatura maghiară din Transilvania (1919-1929), publicată la Cluj în 1930, a avut un ecou pozitiv în presa de limbă maghiară, datorită valorii ei documentare și științifice. Mai mult, lucrarea lui Ion Chinezu a fost considerată de critica vremii – dar și de cea din vremea de astăzi (Pomogáts 2002: 46; Nagy 2015: 11) – drept cea mai bună analiză sistematică a literaturii minoritare maghiare transilvănene din primul deceniu de după Marea Unire, la asemenea performanță neajungând nici criticii literari etnici maghiari (Balotă 1981: 444).

Cartea lui Ion Chinezu înregistrează perioada de (trans)formare a literaturii maghiare din Transilvania, în condițiile noilor realități politice. Aceeași nevoie de analiză a simțit-o și profesorul universitar György Kristóf (1878-1965), care a publicat, în 1929, volumul de studii *Zece ani de literatură maghiară în România* (Pomogáts 2002: 39-40). Trecerea regiunii intracarpatice sub administrația autorităților de la București a eliberat viața culturală a maghiarilor ardeleni de sub presiunea centralismului capitalei ungare. Dacă până la 1919 marea cultură era realizată doar la Budapesta, după această dată cultura regională maghiară din Transilvania a început să fie cu mult mai activă, consistentă și originală. Marcată mai ales de gruparea de scriitori adunată în jurul revistei clujene *Erdélyi Helikon*, care a oferit o unitate conceptuală, literatura maghiară din Transilvania a fost atrasă de tematica cu specific local sau regional, depășind dualitatea conflictuală antebelică dintre tradiționaliști și modernişti. Chinezu a fost martorul și hermeneutul procesului de deprovincializare a literaturii maghiare din Transilvania, în condițiile în care, în mod paradoxal, maghiarii au căpătat statutul de minoritari (Balotă 1981: 447-448). Cu alte cuvinte, s-a produs un proces de *centrare a periferiei* la nivel literar și cultural, Transilvania, deși plasată și de această dată la marginea unui sistem politic centralizat, câștigând o *autonomie estetică* prin realizarea unei creații artistice cu specific regional, scrise într-o altă limbă decât cea oficială a țării.

Deşi după Primul Război Mondial a fost schimbat un centru politic (Budapesta) cu un altul (București), pentru literatura maghiară din Transilvania lucrurile nu au evoluat la fel. Pentru maghiari, puterea de atracție a Bucureștiului a fost mult mai mică în comparație cu cea a Budapestei, deoarece aceasta nu a fost încărcată cu același sens național. Dezvoltându-se în alt mediul decât mediul acaparator și dominant al culturii maghiare din capitala Ungariei, literatura maghiară din Transilvania a avut șansa de a-și construi un specific regional cu mult mai puternic în cadrul culturii românești, de care se diferenția mai ales prin limbă. În această ordine de idei, Ion Chinezu a

definit foarte bine statutul literaturii provinciale maghiare din perioada austro-ungară, precum și noile condiții în care s-a putut dezvolta o literatură maghiară originală și de calitate în Transilvania: „În aceste decenii așadar, în care lozinca Budapestei era realizarea unității politice și culturale chiar cu prețul amorțirii și decolorării sufletești a unor regiuni cu mari tradiții, nu se poate vorbi despre o literatură maghiară ardeleană în înțelesul de azi al cuvântului, despre o literatură definită printr-un conținut local, prin tendința afirmării unui caracter specific regional sau măcar prin criteriul exterior al unei grupări mai de seamă. Talentele noi erau atrase de dorul consacrării în capitală, iar cei câțiva scriitori cari au stăruit să rămână aci, ca de ex. puternicul nuvelist Ștefan Petelei (1852-1910), au sfârșit prin a fi aproape uitați de publicul maghiar a cărui atenție și gust erau cucerite definitiv de verdictul Budapestei./ Deodată însă cu așezarea Ardealului în cadrul României, situația se schimbă. Noua viață de stat aduce și pentru maghiarime o mulțime de probleme noi, impune o strângere a rândurilor, o revizuire radicală a ideilor, determină căutarea unei atitudini potrivite stărilor schimbate. Abia acum Ardealul începe să fie – descoperit, în înțelesul viu al cuvântului, pentru literatură" (Chinezu 1930: 6).

Regionalismul a reprezentat calea prin care literatura maghiară din Transilvania și-a contruit o identitate proprie, prin raportarea la istoria și la geografia regională. Această con*centrare* pe propriile valori a oferit ocazia unei distanțări de modelele canonice nivelatoare oferite de literatura oficială de la Centru. Transilvanismul a oferit mijloacele locale de comunicare (mai ales prin intermediul revistelor de cultură din orașele Transilvaniei) dintre români și maghiari, fără o (inter)mediere exterioară sau de la distanță. Principalii promotori ai transilvanismului au fost intelectualii maghiari, care, în ipostaza de minoritari, au militat pentru o mai mare și mai reală apropriere între românii și maghiarii ardeleni. În acest sens, istoricul și criticul literar Béla Pomogáts a apreciat că: „Scriitori de la revista *Erdélyi Helikon* – departe de a considera un compromis politic apropierea culturală a etniilor din Ardeal – au crezut sincer în forța ideii transilvaniste, în numele căreia

era posibilă reconcilierea națională și cooperarea literară [...]. Reprezentanții grupării literare din jurul revistei *Erdélyi Helikon* și-au asumat acest nobil rol, urmărind ca în numele «ideii ardelenești» să înfăptuiască solidaritatea dintre literaturile maghiară, săsească și română" (Pomogáts 2002: 32-33).

Condiția de minoritari a permis maghiarilor din România această deschidere „soft" către alteritate, în condiția în care înainte de Primul Război Mondial acțiunile de maghiarizare a românilor au reprezentat o adevărată politică „hard" de stat. Tocmai de aceea, în perioada interbelică, intelectualii români cu vederi regionaliste nu au avut același entuziasm în promovarea transilvanismului cultural, ei fiind reticenți mai ales la posibilele implicații politice (revizioniste) ale acestui curent de idei (Todor 1983: 303-304). La sfârșitul anilor '30, în condițiile ascensiunii dreptei naționaliste și xenofobe, transilvanismul a pierdut considerabil din susținerea intelectualilor români, disponibilitatea pentru dialog intercultural și pentru cunoaștere reciprocă rămânând dezechilibrată (Pomogáts 2002: 46; Dávid 2012: 157). Reluarea legăturilor culturale româno-maghiare și, după expresia lui Béla Pomogáts, „reconstruirea podurilor" a fost realizată abia după terminarea celui de-al Doilea Război Mondial, când, în perioada 1945-1948 cooperarea culturală și literară dintre maghiari și români a cunoscut o perioadă deosebit de fertilă (Pomogáts 2002: 68).

De partea românească, a fost evitată revendicarea explicită de la un regionalism cultural sau literar, deoarece însuși cuvântul era compromis sau putea compromite (Trifescu 2011: 370). În aceste condiții, criticul literar Al. Dima a lansat și teoretizat conceptul alternativ de *localism creator*, care, prin promovarea geografiilor literare, și-a propus stimularea realizării unei literaturi românești care să se inspire „din realitățile vii și imediate ale locului". În opinia criticului literar, nu caracteristicile generale, vagi, aproximative și stereotipale ale provinciei trebuiau exploatate în literatură, ci locul încărcat cu identitate specifică. Abordarea a fost una plurală, mozaicată, fragmentară, spartă în nenumărate particularități locale și zonale (Manolache 2006: 53).

Această formă (alternativă) de manifestare a regionalismului cultural/literar românesc este de fapt, într-un mod paradoxal, în bună măsură un *regionalism antiregionalist*. Form(ul)a localistă de manifestare literară a fost considerată suficient de intensă pentru a exprima în mod sincer și autentic o realitate provincială, însă nu suficient de puternică pentru a destabiliza unitatea culturală și politică a tânărului Stat român. În schimb, regionalistul cultural a fost considerat o mișcare cu un potențial destabilizator crescut, fără o consistență clar-definită, care putea fi exploatat în interes politic, revizionist. În acest sens, Al. Dima a apreciat următoarele: „Formula «localismului creator» – trebuie să acceptăm dintru început – nu corespunde exact și nu se acoperă noțional cu expresia de o mai frecventă circulație a «regionalismului cultural». «Localismul» teoretizează și militează pe baza realității geografico-sociale imediate, vii și concrete a «locului», pe când «regionalismul» se construiește pe existența mai generală, mai vagă și deci mai puțin reală a «regiunii». Termenul «regionalism» și-a creat apoi, o faimă atât de tristă prin imixtiunea în cuprinsul său a unor elemente de politică centrifugă, încât depărtarea lui din sferele culturii chiar, ar fi de dorit" (Dima 1935: 1).

De reținut este însă faptul că *localismul creator* lansat de Al. Dima, ca o replică-alternativă teoretică la literatura regionalistă din Transilvania, dar și la cea centralistă din București, nu blochează relațiile literare româno-maghiare și deschiderea spre alteritate. În orizontul scenografic marcat de geografia diferitelor țări și ținuturi ale Transilvaniei, criticul literar român trasează și axa verticală a literaturilor cu specific local/regional, care dă profunzime și legitimitate. În acest fel, istoria este cea care a apropiat de-a lungul timpului maghiarii și românii din Transilvania, în urma interacțiunii lor realizându-se producții literare românești originale și autonome, create în afara oricărei influențe gravitaționale a centralismului. „[...] Localismul creator a existat în mod dominant în cuprinsul culturii românești mai totdeauna; în orice caz cantitativ și calitativ mișcările literare localiste au întrecut cu mult pe cele centraliste. Amintim în această privință o

serie de momente literare caracteristice, ilustrând ideea că centrele de cultură n-au coincis în genere cu cele politice. Prima carte românească se tipărește în 1544 în Sibiu și se numește «Catehism luteran». Numeroasele tipărituri ale diaconului Coresi nu apar nici în capitala Ardealului, nici în a Țării Românești, ci în Brașovul refugiului său, în secolul al XVI-lea [...]" (Dima 1935: 7).

Deși revendicată de la un filon național românesc, viziunea lui Al. Dima despre felul în care trebuie să fie scrisă literatura este una minoritară, prin tocmai anticentralismul său. Am putea aprecia că Al. Dima gândește ca un minoritar român în însuși cadrul culturii românești. Prin atitudinea sa, criticul literar român se află într-un raport de opoziție față de centrul (literar, cultural, politic) reprezentat de București, la fel cum sunt și etnicii maghiari regionaliști. Intenția a fost aceea de neasimilare, de neînregimentare, de autonomizare, de disidență și de eliberare în raport cu centralismul nivelator, din punct de vedere est*etic* și identitar. Pornind de la *teoria secundarului* a lui Virgil Nemoianu și de la *fenomenul recesivității* descris de Mircea Florian, istoricul literar Gheorghe Manolache a apreciat că „«Transparent» sau *(ne-), provincia literară* rămâne o structură secundară și dependentă – tocmai prin tensiunea care se menține între ea și *centru [București!]* – de modalitatea de operare a „gândirii tari". Chiar dacă nu se anihilează reciproc, *provincia și centrul literar*, nu se contopesc totuși, spre a realiza *sinteza culturală*!" (Manolache 2006: 15).

Privite în durată lungă, la aproape 100 de ani de la sfârșitul Primului Război Mondial, relațiile culturale și literare maghiaro-române au traversat un traseu fără cale de întoarcere, am putea spune. Dacă la început, procesul de compatibilizare lingvistică și culturală a maghiarilor transilvăneni cu noile realități politice, administrative și culturale din România Mare a fost unul dificil și lent, în cele din urmă, intelectualii maghiari s-au integrat în mod activ și funcțional în organismul cultural și literar românesc. În această ordine de idei, cercetătoarea Enikő Olcar a apreciat următoarele: „Legăturile culturale dintre diferitele etnii au fost îngreunate de teama comunicării cu «celălalt», de

retragerea într-o cochilie inventată cu mecanisme de apărare a propriului univers. Apoi, s-au decongestionat, o mare parte a literaților maghiari au însușit ori și-au perfecționat cunoștințele de limba română, semnând traduceri excelente, recenzii de cărți și reviste românești, articole care oglindeau viața culturală română, militând pentru apropierea culturală prin cunoașterea reciprocă. Cunoașterea limbii române de către etnicii maghiari a rămas o condiție de bază pentru continuarea și dezvoltarea nestingherită a culturii proprii și a scrisului în limba maghiară, ducând la un vizibil progres al literaturii și culturii maghiare" (Olcar 2012: 29).

În ceea ce privește partea românească, trecerea timpului a determinat o diminuare considerabilă a intelectualilor români care mai cunosc limba maghiară și care mai sunt interesați de literatura maghiară și de legăturile culturale dintre cele două etnii din Transilvania. În ciuda aparențelor și prejudecăților ideologice sau a corectitudinii politice dominante de astăzi, în România comunistă s-au publicat volume deosebit de importante cu privire la relațiile literare și culturale româno-maghiare, care depășesc cu mult, cantitativ și calitativ, producția istoriografică românească din ultimii ani. Activitatea editurii Kriterion din București trebuie evidențiată într-un mod particular în acest sens. Însă odată cu dispariția biologică a unor intelectuali români, cum ar fi Avram P. Todor (1899-1978), Gavril Scridon (1922-1996) sau Nicolae Balotă (1925-2014) – născuți înainte de 1919 sau în perioada interbelică, într-o societate în care limba maghiară mai reprezenta pentru elitele românești din Transilvania o limbă a culturii –, care s-au ocupat de legăturile literare și culturale româno-maghiare, acest domeniu tematic și de interes științific a intrat într-un declin alarmant. Ca un ultim reprezentant român activ, îl putem aminti pe Mircea Popa (n. 1939).

Putem aprecia că studierea legăturilor literare (cu toate implicațiile culturale) româno-maghiare a devenit în ultimii ani un domeniu de interes eminamente maghiar, deoarece majoritarii români, prin necunoașterea limbii maghiare, nu mai au acces la alteritate. În acest

fel, studierea relațiilor româno-magiare a devenit o tematică monopolizată, vrând-nevrând, de minoritarii maghiari, lucrările românești comparabile cu contribuțiile științifice recente ale unor cercetătoare ca Enikő Olcar (n. 1980), Enikő Pál (n. 1983) sau Imola Katalin Nagy (n. 1975) fiind inexistente. Asistăm la un proces de sărăcire a culturii românești, deoarece, după cum afirmam și cu altă ocazie „necunoașterea celuilalt înseamnă, în același timp, și necunoașterea propriei noastre identități!" (Trifescu 2015: 733), singura posibilitate contemporană de dialog între cele două culturi și literaturi fiind una „de mâna a doua" intermediată de filtrul traducerilor din maghiară în română sau din maghiară în limbile de circulație internațională.

A trecut epoca „fără interpret" (Beke 1972: passim) în care aproape toți intelectualii au fost bilingvi; a trecut epoca polemicilor constructive sau degenerative dintre cele două tabere naționale opuse, care se cunoașteau foarte bine reciproc (Trifescu 2015: 732-733); și a trecut perioada „reconstruirii podurilor" din perioada comunistă (Pomogáts 2002: passim). Ca o manifestare a imposibilității purtării unui dialog intelectual real, minoritarii maghiari, pentru a mai putea fi înțeleși, sunt nevoiți astăzi să se exprime în limba română. Cele trei eminente cercetări publicate în „limba celuilalt" sunt revelatoare în acest sens: (Olcar 2012: passim; Pál 2014: passim; Nagy 2015: passim). Asistăm, în momentul de față, la amurgul unei întregi tradiții culturale transilvănene în care deschiderea către dialog, gândirea plurală și cunoașterea celuilalt mai sunt vii doar printre minoritarii maghiari din România. În schimb, într-un viitor nu foarte îndepărtat, necunoașterea celuilalt și neputința purtării dialogului intercultural va afunda cultura română într-o tăcere (muțenie și surzenie) care va trăda, pe de-o parte, incapacitatea de a înțelege alteritatea, iar pe de altă parte, va demonstra o mare sărăcie spirituală și intelectuală specifică *omului-masă*, într-o epocă a mulțimilor omogenizate și fără însușiri (Ortega y Gasset 2002: passim)[1].

[1] Prezenta lucrare a fost prezentată la Conferința Internațională „Discourse, Culture and Representation II", Universitatea Sapientia, Miercurea Ciuc, 15-16 aprilie 2016.

Bibliografie:

Balotă, Nicolae, *Scriitori maghiari din România (1920-1980)*, Editura Kriterion, București, 1981.

Beke György, *Fără interpret. Convorbiri cu 56 de scriitori despre relațiile literare româno-maghiare*, Editura Kriterion, București, 1972.

Chinezu, Ion, *Aspecte din literatura maghiară ardeleană (1919-1929)*, Editura Revistei „Societatea de Mâine", Cluj, 1930.

Dávid Gyula, *Transilvanismul. Câteva considerații în legătură cu conceptul și prezențele lui în trecut și prezent*, în „Austrian Influences and Regional Identities in Transylvania", editat de François Bréda, Valentin Trifesco, Luminița Ignat-Coman, Giordano Altarozzi, Editura AB-ART – Grenzenlose Literatur, Bratislava – Frauenkirchen, 2012, pp. 148-158.

Dima, Al., *Localismul creator – definirea și justificarea lui*, în „Activitatea Grupării Intelectuale «Thesis» pe anul 1933-1935", Editura „Cartea Românească", Sibiu, 1935, pp. 1-8.

Kós Károly, *Glasul care strigă. Către maghiarimea din Ardeal, Banat, Ținutul Crișurilor și Maramureș!*, in Lucian Nastasă, Levente Salat (edit.), „Maghiarii din România și etica minoritară (1920-1940)", Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, Cluj, 2003, pp. 45-51.

László Dezső, *Darurile vieții minoritare*, in Lucian Nastasă, Levente Salat (edit.), „Maghiarii din România și etica minoritară (1920-1940)", Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, Cluj, 2003, pp. 126-135.

Manolache, Gheorghe, *Resurecția localismului creator. O experiență spirituală în Mitteleuropa provinciilor literare*, Editura Universității „Lucian Blaga", Sibiu, 2006.

Nagy Imola Katalin, *Interferențe culturale româno-maghiare*, Editura Scientia, Cluj, 2015.

Olcar Enikő, *Relații literare și culturale româno-maghiare în perioada interbelică*, prefață de Mircea Popa, Editura Dacia XXI, Cluj, 2012.

Ortega y Gasset, José, *Revolta maselor*, ed. a 2-a, trad. Lupu Coman, Editura Humenitas, București, 2002.

Pál Enikő, *Influența limbii maghiare asupra limbii române. Perioada veche*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iași, 2014.

Pomogáts Béla, *Reconstruirea podurilor (maghiarii și românii). Studii și articole*, traducere și note de Anamaria Pop, prefață de Gabriel Andreescu, Editura Pont fix – Editura Pont, Sfântu Gheorghe – Budapesta, 2002.

Scridon, Gavril, *Istoria literaturii maghiare din România (1918-1989)*, Editura Promedia Plus, Cluj, 1996.

Todor, Avram P., *Confluențe literare româno-maghiare*, îngrijirea ediției, note și prefață de Dávid Gyula, Editura Kriterion, București, 1983.

Trifescu, Valentin, *Glose pe marginea cărții* Influența limbii maghiare asupra limbii române. Perioada veche*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iași, 2014, 560 p.*, în „Terra Sebus. Acta Musei Sabesiensis", VII, 2015, pp. 732-739.

Trifescu, Valentin, *Transilvanismul lui Iancu Azapu*, în „Anuarul Școlii Doctorale «Istorie, Civilizație. Cultură»", V, Cluj, 2011, pp. 369-379.

Akaratlagosság és parancsok

Egyed Péter

Életművében Immanuel Kant nagyon nagy teret szentelt az akarat tanulmányozásának, valamint mindennapi összefüggések felépítésének, amelyekben az akarat működik. Diszkurzív is, konstruktivista is, alapjában véve az a felismerés vezeti, hogy a szabad akarat egyszerű kijelentése, illetve az ebből származó következmények (indeterminiáció/determináció) egyszerű összekapcsolása helyett, egy olyan általános összefüggésrendszer alapjait fektesse le, amely az okság elvét a társadalmi / történelmi cselekvés területén érvényesítik. A természeti állapotból, amelyre az ember egyszerű vágyóképessége jellemző, és így akcidentálisan éri el a tárgyait, átlépünk az ész vezérelte akarat (tiszta akarat) területére, amelyen az oksági viszonyok érvényesülnek. Az akart célokat előbb természetesen meg kell ismerni. (*A tiszta ész kritikájá*ban felépített lehetőségek szerint.) *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésé*ben (1785) megállapította: „Az akaratot olyan képességként gondoljuk el, amely *bizonyos törvények képzetének* megfelelő cselekvésre határozza el magát. Ilyen képességekkel csak eszes lényekben találkozunk. Az akarat önmeghatározásának objektív alapja viszont a *cél*, aminek, ha pusztán az ész által van adva, minden eszes lény számára egyforma érvénnyel kell bírnia. *Eszköz*nek nevezzük viszont azt, ami – az előbbivel ellentétben – pusztán ama cselekedet lehetőségének alapja, amelynek hatása a cél. A kívánság szubjektív alapja a mozgatórugó, az akarat objektív alapja a mozgatórugó, az objektív alapja az *indítóok*; innen ered a különbség a mozgatórugókon alapuló szubjektív célok és az indítóokokra alapuló objektív célok

között, mely utóbbaik minden eszes lány számára érvényesek."[1] Akár azt is mondhatnánk, hogy a cselekvés ilyenfajta általános sematizmusait már Arisztotelész is pontosan kidolgozta, amennyiben a hangsúly a cél-ok összefüggésen és a tartalom meghatározásán van. A követett cél itt azonban „az akarat önmeghatározásának az objektív alapja, amely egyben gyakorlati törvényül szolgálhat. E meghatározásban az az elv érvényesül, amely szerint *az eszes természet öncélként létezik*.[2] De az ember általában és minden eszes lény öncélként létezik – s következik a szabadságot megalapozó limitatív elv – nem pusztán eszközként, amely egy másik akarat tetszés szerinti használatára szolgál.[3] Lehetséges tehát a cselekvő szubketivitások felépítése az elhatárolásuk révén, s együttes cselekvésük, amelynek alapja éppen a limitációs elvre történő hivatkozás abszolút törvénye. Az akarat alá van vetve a törvénynek, és úgy kell rá tekinteni, mint ami önmagának is törvényhozója, s éppen ezért egyedül a törvénynek van alávetve (amely törvény szerzőjének önmagát tekintheti).[4] Az imperatívuszok a cselekvéseknek általában egy természeti rendhez hasonló törvényszerűségét írják elő.[5] A társadalmi cselekvésekben olyan imperatívuszok működnek, amelyek nem ellentettek, hanem kölcsönösen lehetővé teszik egymást, nem kioltják egymást, hanem szinoptikusok. Az akaratok közössége lehetséges, annak alapján, hogy megvolt a közös képessége. Ehhez a felsoroláshoz még az abszolút értékmentességet kell társítani. *A vallás a ouszta én határain belül* c. írásában (1793) *egy etikai közösség* lehetőségéről beszél, amely etikai közösség számára csak olyan törvény képzelhető el, akinek vonatkozásában minden *valódi kötelességet*, tehát az etikaiakat is, egyidejűleg az ő parancsának kell tartani, aki tehát a szívek ismerője kell legyen [...] Egy etikai közösség csak úgy gondolható el, mint isteni parancsok alatt álló nép, azaz mint *Isten értéktörvények szerinti népe*. (Hangsúlyozza Kant, hogy Isten nem külsődleges-juridikus törvényadó, aki teokratikusan a

[1] Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. 60.
[2] Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. 61.
[3] Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. 60.
[4] Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. 64.
[5] Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. 64.

papok által közvetíti akaratát. *A gyakorlati ész kritikájá*ban (1788) Kant árnyalja akaratkoncepcióját, bevezetvén az akarati vélekedések fogalmát, amelyek a legfőbb jót és az észnek a legfőbb jóra irányuló elérési konceptusait tartalmazzák. Végül *Az erkölcsök metafizikájá*ban (1797) alkalmazott akarat-fogalma az etikai és juridikus szabadság elkülönítését célozzák, mindvégig megmarad azonban az akarat-alap rendszer- és homogén fogalmának a kereteiben, kevésbé foglalkozik az akarati cselekvésekkel – ezt a kötelességtan területére utalja – valamint a reprezentációkkal.

A platóni állam megoldatlanságainak (a türannosz lehetősége, a háború szükségszerűsége, a partikularitások, a széthúzás és a túlzások) kiküszöbölési lehetőségeivel foglalkozó Lévinas *Liberté et ammendament* (Szabadság és parancsolat) című munkájában arra (1953) hívja fel a figyelmet, hogy az akaratra hatni minden cselekvési mód közül a leginkább meríti ki a cselekvés fogalmát. Az ágens szabadságát közvetítő parancs egy másik szabad entitásra utal – minden külső realitás szabad, hangsúlyozza Lévinas – amely, amennyiben szabad akar maradni, el kell, hogy utasítsa ezt a ráhatást (azaz az erőszakos cselekedetet, a háborút). Hogyan lehet egyáltalán ennek a lehetőségét is kiküszöbölni? – teszi fel a kérdést Lévinas. A válasz: az arc, az arculat ontológikus preegzisztenciájának a bevezetésével. „Az arc, az arculat az a tény, amelyet egy valóság nekem szegez; nem a megnyilvánulásaiban szegeződik nekem, hanem létmódjában, mondhatni ontológikusan nekem van szegezve. Ez az, ami szembenállásában ellenáll nekem, és nem csupán abban, hogy *nekem* szegeződik ellenállásával. Ez az oppozíció nem az én szabadságomnak ütközéssel reflektálódik, hanem a szabadságomat megelőző ellenállás, amelyet az mozgásba hoz. Nem én szegülök neki, hanem ő van velem oppozícióban. Ez egy olyan jelenlét, amely a velem kapcsolatos jelenlétébe van beírva. Ö nem az én ráhatásomat követi, egyáltalán nem, ő abban a mértékben szegül nekem ellen, ahogyan felém fordul."[6] Az arc, hangsúlyozza Lévinas, kifejezés, egy szubsztancia létezése, önmagában levő dolog, kat avto. A kifejezés nem olyasvalami, amit egy kontemplatív tudatban

[6] Lévinas. 44.

leképezett jelként az interpretáns tudat a jelzetthez kapcsol. Itt nem egy gondolatról van szó, ami életet lehel a másikba, ez a másik a gondolatban. (Szóval, Immanuel Kanttól eltérően, nem a törvény preegzisztens az akarathoz képest, hanem a másik, mint arc. S nem mellesleg, nem az elvont gondolatban, hanem egy ex ante reprezentációs lehetőségben van. Vajon, ha láttuk az arcot / kifejezést, megölnénk-e még? Egy katonai sapka, sisak, egyenruha ezt a reprezentációs sémát teszi lehetetlenné. Az arc / kifejezés a közlőt és a közlöttet teszi kölcsönösen jelenvalóvá, felcserélvén őket. Ez azonban *nem juttat* a Másik tudatához, a kifejezés csak a beszédre szólít fel. A legközvetlenebb magatartás egy kat avto egzisztenciával kapcsolatban nem az, hogy *tudatában vagyunk*, hanem hogy kereskedelmi (interakcionális) kapcsolatba lépünk vele. A kifejezésben adott egzisztencia elkötelez a társadalomban, arra kötelez, hogy társaságot vállaljunk. *Az egyik másikban való* jelenléte nem vezethető vissza egy egyszerű sokaságra, hanem alárendelődés, az egyik másikhoz szólása. A jelenvalólét uralja vagy mgpillantja saját megjelenését, ő a kérdező. Az egymásnak bemutatkozó létezők alá is rendeződnek egyik a másiknak. Ez az alárendelődés az elsődleges esemény a szabadságok és a parancsolat között, ebben a nagyon is formális értelemben. Így az egyik „parancsol" a másiknak, de nem abban az értelemben, hogy egy mindent felölelő egész része. Az igazi fenomenológiában a nonmenon, ami az arc, nagyon is szubsztanciális, azaz az arc az egyedüli szubsztancia, ami revelálódik. Van azonban valami, amiven Lévinas fejtegetései nagyon is összeegyeztethetőek a Kantéival, az etikai közösség kapcsán.

Az 1994-es kiadás előszavát jegyző Piche Hayat kiemeli, hogy az arc-hoz való viszonyban (arc az archoz), létezik egy elsődleges, szellemi, feltétlen parancs, amely a szellemet instituálja. „Az arcban egy bennünket egy olyan egzisztencia jelenség van, amely nem felhívó (indikatív), hanem felszólító jellegű (imperatív). Hogy a parancsolat eredeti tartalmának a szerkezetét megértsük, vissza kell lépnünk a Franz Rosenzweig distinkciójához, amelyet a felszólító parancs között tesz, mely utóbbi minden körülmények között magát az objektivitást teszi lehetővé, alapozza meg. Ez a minden parancsolatok parancsolata,

amelynek nincs magyarázata, az Isten parancsolata, a szeretet parancsa, Istennek az ember felé történő elmozdulása, Istennek az ember számára történő revelációja, Istennek és embernek az a találkozása, amely a nyelvben következik be. Kantnál szeretetkötelezettség van. Az viszont egy teljesen más fordulat. Isten reprezentációjaként azonban főleg azt jelenti, hogy a másik arcában ismerjük azt fel, azaz az Istenviszony a másik ember arcának a viszonylataiban válik jelentéssé.

Csak megjegyzem itt, hogy a parancsnak, mint az akarat összefüggésrendszerének a keretében tárgyalható a tiltás és megengedés, az előírás, preskripció, annak különlegesebb formáival: feltétlen és konszenzuális preskripció, és az önálló kezdeményezés hatályára vonatkozó preskripciók (különösen a katonai indikatívumok rendszerében fontosan).

Lehet, történetietlenség Kanttal szemben, hogy számon kérjük tőle az idealizmusból származó gondolati megoldásokat. Inkább tipologikusan kell elfogadnunk, hogy ez a tiszta akaratból fakadó gyakorlati ész megalapozásának gondolatútja, egy konstruktív lehetőség. A másik a Hegelé, akit egyetértőleg idéz Lévinas. A megismerés és cselekvés rendszerében semmi sem lehet szigorúan individuális. A τσδεπ még egy összefüggésrendszer.

Metamorfoze ale identității dublului în tradiția iudeo-creștină*

Mihai D. Vasile

I. Despre istoria reală a dublului se poate vorbi în numeroase feluri dar, mai ales, din perspectiva mitului agresivității umane, în conformitate cu care „la început a fost crima”[1]. De aceea se poate spune că „mitul lui Cain și Abel este circumscris în mod structural în istoria culturală a umanității, constituind un element esențial în tradiția celor trei Cărți sfinte ale religiilor abrahamice: Torah, Biblia și Coranul. Prin uciderea fratelui său Abel, Cain a devenit primul asasin, și după căderea din starea paradisiacă a Edenului, Fiul Omului și-a arătat cu adevărat teribilul Său chip. Această erupție de violență ucigașă constituie «faptul primitiv» al omului și se plasează astfel la obârșia culturii umanității”[2].

Întrebarea legitimă este dacă se poate ieși din destinul blestemat al ucigașului sau, asemenea lui Oedip, toate încercările de a evita destinul nu fac decât să-l împlinească? Din punct de vedere uman, „complexul de intruziune [complexul Cain] fixează prin identificare

* Variantă finală – n. a.

[1] Jens De Vlemink, *Caïn et Abel, fils prodigues de la psychanalyse ?*, în: „L'Évolution Psychiatrique”, Volume 76, Issue 2, April–June 2011, pp. 303-321.

[2] *Ibid*.

mentală relația dual a subiectului cu semenul său. Fie în drama familială a geloziei fraterne, în care ordinea nașterilor îl plasează pe fiecare în poziția dinastică a unui privilegiat sau uzurpator, fie în stadiul oglinzii, prin care fiecare își reface propria unitate pierdută, construind aceeași structură narcisică a eului, având drept element central imagoul dublului"[3].

Din orizontul mitului, mântuirea de blestemul uciderii fratelui face pasul în eternitate.

Istoria reală a tradiției iudeo-creștine începe „de din vale" după rai, de unde Adam și Eva au fost alungați și blestemați, și, odată cu ei, întreg pământul: „*blestemat este acum pământul din pricina ta*" (*Geneza*, 3:17), i-a spus Dumnezeu lui Adam și l-a izgonit din paradis, așezându-l undeva la răsăritul grădinii Edenului: „*Astfel a izgonit El pe Adam la răsăritul grădinii Edenului unde a pus niște heruvimi, care să învârtească o sabie învăpăiată, ca să păzească drumul care duce la pomul vieții*" (*Geneza*, 3: 24).

Acest „la est de Eden" este un spațiu localizat, unde începe o poveste, spre a se mondializa într-o primă treaptă, pentru ca ulterior să se universalizeze. **S-ar putea spune că este istoria „unor țărani"**, așa cum rezultă din cuvintele pedepsei pronunțate de transcendență (Dumnezeu), pentru a sancționa neascultarea lui Adam, fiindcă așa scrie autorul *Genezei*: „*De aceea Domnul Dumnezeu l-a izgonit* [pe Adam] *din grădina Edenului,* ***ca să lucreze pământul*** – subl. ns. – *din care fusese luat*" (*Geneza*, 3:23).

Sentința divină are și justificare, ca orice decizie legală, după cum relatează textul sacru: „*Fiindcă ai ascultat de glasul nevestei tale, și ai mâncat din pomul despre care îți poruncisem «Să nu mănânci deloc din el», ... cu multă trudă să-ți scoți hrana din pământ în toate zilele vieții tale; spini și pălămidă să-ți dea, și să mănânci iarba de pe câmp. În sudoarea feței tale să-ți mănânci pâinea, până te vei întoarce în pământ, căci din el ai fost luat; căci țărână ești, și în țărână te vei întoarce*"

[3] Elisabeth Rudinesco, *Jacques Lacan*, trad. din limba franceză de Delia Șepețean Vasiliu, București, Editura Trei, 1998, p. 166.

(*Geneza*, 3: 17-19). Și astfel Dumnezeu l-a transformat pe Adam din culegător în agricultor, o transformare dureroasă, deoarece omul, primul om – și prin el, toți urmașii săi – și-a pierdut nemurirea paradisiacă, dar și posibilitatea de a o redobândi. Adam a fost condamnat de Dumnezeu să fie, iarăși și iarăși, țăran (agricultor) în eternitate.

Acesta este contextul istoriei sacre în care a apărut primul dublu cu o identitate perfect definită care pecetluiește istoria mozaică a umanității, anume cuplul **Cain și Abel**: *„Adam s-a împreunat cu nevastă-sa Eva; ea a rămas însărcinată, și a născut pe Cain. Și a zis: «Am căpătat un om cu ajutorul Domnului!». A mai născut și pe fratele său Abel. Cain era plugar, iar Abel era cioban*" (*Geneza*, 4: 1-2).

În dublul **Cain-Abel,** Abel este personajul fabulos și enigmatic, deoarece Cain continuă cu supușenie munca lui Adam în limitele riguros trasate de Tatăl ceresc: este plugar și cultivă, la rândul lui, pământul cu multă trudă. În schimb, Abel sparge tiparele, iese din porunca divină a muncii țarinei, face altceva, este cioban, crește și are grijă de turme de oi, ceea ce îi conferă libertate față de legea divină a cultivării pământului. Abel redobândește libertatea față de pământ și față de Dumnezeu, dar mai presus de toate este **Păstorul**.

Expresia pilduitoare a relațiilor care definesc dublul identitar **Cain-Abel** este *Parabola Fiului risipitor*: *„Un om avea doi fii. Cel mai tânăr a zis tatălui său: «Tată, dă-mi partea mea de avere, ce mi se cuvine». Și tatăl le-a împărțit averea.*

Nu după multe zile, fiul cel mai tânăr a strâns totul și a plecat într-o țară îndepărtată, unde și-a risipit averea... După ce a cheltuit totul, a venit o foamete mare în țara aceea, și el a început să ducă lipsă. Atunci s-a dus și s-a lipit de unul din locuitorii țării aceleia, care l-a trimis pe ogoarele lui să-i păzească porcii... Și-a venit în fire și a zis: «Câți argați ai tatălui meu au belșug de pâine, iar eu mor de foame aici!».

Și s-a sculat și a plecat la tatăl său. Când era încă departe, tatăl său l-a văzut, și i s-a făcut milă de el. A alergat de a căzut pe grumazul lui, și l-a sărutat mult... tatăl a zis robilor săi: «Aduceți repede haina cea mai bună, și îmbrăcați-l cu ea; puneți-i un inel în deget, și încălțăminte în

picioare. Aduceți vițelul cel gras și tăiați-l. Să mâncăm și să ne veselim; căci acest fiu al meu era mort și a înviat; era pierdut și a fost găsit». Și au început să se veselească.

Fiul cel mare era la ogor. Când a venit și s-a apropiat de casă, a auzit muzică și jocuri. A chemat pe unul din robi, și a început să-l întrebe ce este. Robul acela i-a răspuns: «Fratele tău a venit înapoi, și tatăl tău a tăiat vițelul cel gras, pentru că l-a găsit iarăși sănătos și bine». El s-a întărâtat de mânie, și nu voia să intre în casă. Tatăl său a ieșit afară și l-a rugat să intre. Dar el, drept răspuns i-a zis tatălui său: «Iată, eu îți slujesc ca un rob de atâția ani și niciodată nu ți-am călcat porunca; și mie niciodată nu mi-ai dat măcar un ied să mă veselesc cu prietenii mei; iar când a venit acest fiu al tău, care ți-a mâncat averea, i-ai tăiat vițelul cel gras"».

«Fiule», i-a zis tatăl, «tu întotdeauna ești cu mine, și tot ce am eu este al tău. Dar trebuie să ne veselim și să ne bucurăm pentru că acest frate al tău era mort, și a înviat, era pierdut și a fost găsit»"(*Luca*, 15: 11-32).

Este evident că fiul risipitor este o metamorfoză a lui Abel, iar fratele mai vârstnic din casa și robul tatălui este metamorfoza lui Cain. Asemănările dintre actele lui Abel și cele ale Fiului risipitor sunt izbitoare: astfel și Abel și Fiul risipitor ies din limitele condamnării divine la legea pământului. Și Abel și Fiul risipitor se întorc în țarina tatălui, îmbogățiți: Abel ca Păstor, iar Fiul risipitor cu experiența îngrijitorului turmelor de porci. Și Abel și Fiul risipitor se bucură de iubirea și bunăvoința tatălui. Poziția tatălui față de cei doi fii ai săi generează acțiunea tragică a fratelui mai mare care s-a umplut de ură față de fratele său risipitor.

Cert este – după cum relatează autorul *Genezei* – că sub pleoapa impasibilă și binevoitoare a transcendenței (Dumnezeu), „*Cain a adus Domnului o jertfă de mâncare din roadele pământului. Abel a adus și el o jertfă de mâncare din oile întâi născute ale turmei lui și dingrăsimea lor. Domnul a privit cu plăcere spre Abel și spre jertfa lui; dar spre Cain și spre jertfa lui, n-a privit cu plăcere. Cain s-a mâniat foarte tare și i s-a posomorât fața. Și Domnul a zis lui Cain: «Pentru ce te-ai mâniat, și*

pentru ce ți s-a posomorât fața?»... Însă Cain a zis fratelui său Abel: «Haidem să ieșim la câmp». Dar pe când erau pe câmp, Cain s-a ridicat împotriva fratelui său Abel și l-a omorât" (*Geneza*, 4: 3-8).

Privind întreaga scenă, se poate spune că din punct de vedere pur formal, Dumnezeu este cauza morală a relațiilor violente, ucigașe, în interiorul dublui identitar de tip **Cain-Abel**, care pecetluiește, de la începuturi, istoria umanității atât în ceea ce privește relațiile individuale, dar și relațiile inter-etnice (în cazul în care numele de „Cain" și „Abel" desemnează, nu persoane, ci etnii), relații de mânie, ură, opoziție, conflict și ucidere. Asltfel, războaiele de toate tipurile, dar mai ales cele religioase sunt expresia tipică a metamorfozei dublului identitar de tip **Cain-Abel**. Atitudinea personală a transcendenței față de dublul identitar este cauza motorie a fratricidului.

Parabola Fiului risipitor nu spune mai departe cum s-a consumat conflictul dintre fiul risipitor și fratele său. Parabola precizează însă că Fiul risipitor este conștient că a încălcat legea pământului, că prin plecarea sa, a spart necesitatea eternei pedepse divine și a dobândit o libertate luxuriantă și interzisă în compania „femeilor desfrânate" (*Luca*, 15: 30). În două rânduri, Fiul risipitor se adresează tatălui, recunoscându-și greșeala. Astfel fiul își imploră tatăl: „*Tată, am păcătuit împotriva cerului și împotriva ta, și nu mai sunt vrednic să mă chem fiul tău; fă-mă ca pe unul din argații tăi*" (*Luca*, 15: 18-19; 21). Fiul risipitor știe că „*plata păcatului este moartea*" (*Romani*, 6: 23), dar speră într-o imposibilă iertare. Tatăl său îl iartă, îi jertfește vițelul cel gras, iar fratele său mai mare îl ucide, în conformitate cu liniile de forță ale dublului **Cain-Abel,** care guvernează planeta pământ, unde libertatea este ucisă de necesitatea bine înțeleasă și strict aplicată. Forma canonică a metamorfozei dublului **Cain-Abel** este **ucigașul de frate**.

Și totuși, o altă pildă a lui Hristos oferă o nouă metamorfoză a dublului **Cain-Abel,** prin înlocuirea relațiilor conflictuale de ură și ucidere, cu relații de supunere la voia tatălui, care nu antrenează cu necesitate fratricidul, dar nici nu-l exclud cu desăvârșire. Astfel, pilda relatează că: „*Un om avea doi feciori; și s-a dus la cel dintâi, și i-a zis: «Fiule,*

du-te astăzi de lucrează în via mea!». «Nu vreau», i-a răspuns el. În urmă, i-a părut rău și s-a dus. S-a dus și la celălalt, și i-a spus tot așa. Și fiul acesta a răspuns: «Mă duc, Doamne!». Și nu s-a dus. Care din amândoi a făcut voia tatălui său? «cel dintâi», au răspuns ei" (*Matei*, 21: 28-31).

De fapt, metamorfoza dublului celor doi fii în raport cu voia tatălui este, în tradiția creștină, o prefigurare a grandioasei metamorfoze a dublului resemnificat în forma: **Iisus Hristos-Iuda Iscarioteanul**, a cărei paradigmă canonică este **vânzătorul de frate**.

Metamorfozele identității dublului de canon **Cain-Abel**, în tradiția iudaică, sunt de două tipuri, și anume:

1. Metamorfoze ale individualilor; și,
2. Metamorfoze ale individualilor colectivi.

Metamorfozele individualilor identității dublului disting la rândul lor trei subclase, și anume:

a) Subclasa expres-canonică de tip **Cain-Abel**, ca de exemplu: **Isaak**, fiul lui Abraam și al Sarei, pe de o parte, și **Ishmael**, fiul lui Abraam și al roabei Agar, pe de altă parte; **Esau**și **Iacob**, fiii lui Isaak și ai Rebeccăi; **David** și **Saul**; **David** și **Absalom**; **David** și **Urie Hittitul** etc.;
b) Subclasa necanonică, recognoscibilă în exemple ca: **Sem** și **Ham**, fiii lui Noe; **Avraam** și **Lot**; **Iacob** și **Laban**; **Moise** și **Aaron** etc.;
c) Subclasa excepțiilor, ca de exemplu: **Avraam** și **Melchisedec**; **David** și **Ionatan**; **Ilie (Yeliahu)** și **Ielisei (Elisha)** etc.

I. Metamorfozele individualilor colectivi se disting în exemple canonice ca: **Avraam** și **neamurile idolatre**; **Iacob-Israel** și **neamurile idolatre**; **Iosif** și **Frații săi; Israel** și **neamurile idolatre** în pustiul Egiptului; **Israel** și **neamurile idolatre** în Țara făgăduinței; **Ilie (Yeliahu)** și **preoții mincinoși** pe muntele Carmel; **Iov** și **cei trei prieteni**, ispititori ai lui Satan etc.

II. Carcasa teoretică a interpretării metamorfozelor identității dublului, în tradiția iudeo-creștină, este constituită de „teoria vârstelor

axiale (*axial ages*)"[4], aplicată la „sistemele de credințe și idei religioase. Astfel, rezultă în primul rând o riguroasă diviziune a sistemelor religioase în «religii axiale» și «religii non-axiale». În mod consecutiv, numai în cazul religiilor axiale se poate vorbi de «evoluție» și «transformare» ca urmare a **metamorfozării** – subl. ns. – datului revelațional prin două procedee logice – *raționalizarea* și *resemnificarea* – care produc «rupturi axiale», în raport cu trecutul establishmentului religios, orientate spre un viitor religios simplificat din punct de vedere dogmatic și ceremonial, pentru a asigura un acces mai larg al umanului la transcendență.

Astfel, în cazul creștinismului, *raționalizarea* produsă de Reformă a simplificat legătura dintre uman și divin reducând cele șapte taine (sacramente) bisericești la două sau chiar numai la una singură, anume botezul. Cât privește raportul creștinismului cu mozaismul, are loc o ruptură axială majoră prin *resemnificarea* simbolismului din Peshah – centrul mozaismului – sub forma Paștelui creștin ca sărbătoare a Împărăției lui Hristos, la care are acces oricine crede conform promisiunii: «Fiindcă atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, că a dat pe singurul lui Fiu, pentru ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică» (*Ioan*, 3: 16).

Ipoteza de lucru asumată în studiul de față explorează unele probleme legate de analiza religiilor axiale, ținând seama de precizarea sumară că o religie axială[5] se definește ca fiind acea religie conectată cu o concepție evolutivă despre temporalitate și al cărei conținut revelațional permite «raționalizări»[6] succesive – cel puțin una – sub forma prezentării dogmatice a adevărului de credință.

---

[4] Mihai D. Vasile, *Logica resemnificării religioase*, în: Florea Lucaci, Ioan Tulcan, Cristinel Ioja (coord.), *Teologie și Logică*, București, Editura Academiei Române, 2013, pp. 75-82.

[5] S. N. Eisenstadt, *The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics*, în: „European Journal of Sociology", 23/2, 1982, pp. 294-314; Björn Wittrock, *The Meaning of Axial Age*, în: Johann P. Arnason, S. N. Eisenstadt and Björn Wittrock (Eds.), *Axial Civilizations and World History*, Leiden, Boston, Brill, 2005, pp. 73-74.

[6] Max Weber, *Introducere în sociologia religiilor*, trad. Mihai-Eugen Avădanei, Iași, Institutul European, 2001, p. 253.

Religia axială este elementul esențial și dinamic într-o civilizație[7] de evoluție axială, după cum a demonstrat mai întâi Max Weber pe studiul de caz al creștinismului cu referire directă la dogma liberului arbitru[8]. Karl Jaspers a generalizat teza în conformitate cu care religia este elementul dinamic al civilizației, pentru «perioada axială» a istoriei umanității, considerată ca fiind intervalul istoric dintre 800 – 200 î. Hr., când ființe mesianice, «trezitori de conștiințe», din «China, India, Iran, Palestina, Grecia au întemeiat concomitent și independent marile sisteme religioase, configurând principalele categorii» ale teologiei prin care omul ca ființă generică, «în diferite civilizații și epoci, a dobândit conștiința de sine»[9], în raport cu natura și cu divinul"[10].

Trecerea de la o religie axială la alta, cum este cazul trecerii de la iudaism la creștinism, „a avut loc, nu prin raționalizare, ci printr-un proces de resemnificare simbolică a promisiunii religioase, ceea ce a generat o «ruptură axială» majoră, concretizată într-un nou sistem religios, și, în mod corespunzător, într-o nouă civilizație. Cu titlu de exemplu, întreaga istorie a poporului ales condus de Moise prin pustiu, din țara robiei care era Egiptul istoric, spre țara făgăduinței care era Canaanul real, a fost resemnificată în creștinism într-o generalizare mai cuprinzătoare, unde Egiptul este resemnificat ca țară a robiei păcatului, iar țara făgăduinței este Canaanul ceresc – Împărăția lui Dumnezeu, «Civitas Dei», în baza cuvintelor lui Hristos «Împărăția Mea nu este din lumea aceasta» (*Ioan*, 18: 36)"[11].

---

[7] Max Weber, *Sociologia Religiilor*, trad. Claudiu Baciu, București, Teora, Universitas, 1998, p. 17.

[8] Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1920; trad. rom. în Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, trad. de Ihor Lemnij, București, Humanitas, 1993, *passim*.

[9] Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München, R. Piper &Co. Verlag, 1949; trad. rom. Karl Jaspers, *Originea și sensul istoriei*, trad. rom. George Purdea, în: Karl Jaspers, *Texte filosofice*, București, Editura Politică, 1986, Dumitru Ghișe și George Purdea, *Prefață*, p. XXVIII.

[10] Mihai D. Vasile, *Logica resemnificării religioase*, în: Mihai D. Vasile, *Exerciții și sinteze Filosofico-Teologice*, Pitești, Tiparg, 2014, pp. 67-69.

[11] *Ibidem*, p. 77.

Din aceeași perspectivă a teoriei religiilor axiale, trecerea de la iudaism la creștinism printr-o „ruptură axială" explică metamorfoza dublului identitar **Cain-Abel** în dublul identitar **Iisus Hristos-Iuda Iscarioteanul**. Dublul identitar **Cain-Abel** „include în sine și structurează o experiență religioasă de tip axial, înscriindu-se într-o diacronie de «matrice», «model», «paradigmă» religioasă care se istoricizează, devenind o istorie exemplară a raportului divin-uman"[12], în noul dublu identitar metamorfozat **Iisus Hristos-Iuda Iscarioteanul**.

III. Metamorfoze ale identității dublului **Iisus Hristos-Iuda Iscarioteanul**

În primul rând, transcendența este prezentă pe tot parcursul evoluției tragice a relațiilor dintre individualii dublului, ca Tată binevoitor și martor impasibil la supliciul fiilor Săi, Iisus Hristos și Iuda Iscarioteanul. Astfel, Tatăl își exprimă bunăvoința față de fiul său Iisus Hristos la epifanie și la schimbarea la față, cu aproape aceleași cuvinte:

a) la epifanie (Botezul Domnului de către Ioan în Iordan): „*De îndată ce a fost botezat, Iisus a ieșit afară din apă. Și în clipa aceea cerurile s-au deschis, și a văzut pe Duhul lui Dumnezeu pogorându-se în chip de porumbel și venind peste El. Și din ceruri s-a auzit un glas, care zicea: «Acesta este Fiul Meu prea iubit întru care am binevoit»* (*Matei*, 3: 16-17).

b) la schimbarea la față: „*După șase zile, Iisus a luat cu El pe Petru, Iacov și Ioan, și i-a dus pe un munte înalt. El s-a schimbat la față înaintea lor..., și iată că i-a acoperit un nor luminos cu umbra lui. Și din nor s-a auzit un gles care zicea: «Acesta este Fiul Meu prea iubit întru care am binevoit: de El să ascultați»* (*Matei*, 17: 1-5).

Cu toate acestea, Tatăl asistă impasibil la supliciul Fiului Său pe cruce, ceea ce îl determină pe Iisus „*să strige cu glas tare: «Eli, Eli, Lama Sabactani?» adică: «Dumnezeul Meu, Dumnezeul, Meu, pentru ce m-ai părăsit?»* (*Matei*, 27: 46).

[12] *Ibidem*, p. 71.

În ceea ce îl privește pe Iuda Iscarioteanul, raporturile sale cu divinul se rezumă la avertizarea, la Cina cea de taină, că el este vânzătorul lui Iisus: „*Pe când mâncau, El le-a zis: «Adevărat vă spun că unul din voi mă va vinde»... Iuda, vânzătorul a luat cuvântul și I-a zis: «Nu cumva sunt eu, Învățătorule?». «Da», i-a răspuns Iisus, «tu ești!»*" (*Matei*, 26: 21-25). De asemenea, Dumnezeu a asistat impasibil la momentul în care Satana a intrat în Iuda: „*Cum a fost dată bucățica a intrat Satana în Iuda*" (*Ioan*, 13: 27), ca și la căința și suicidul său: „*Atunci Iuda, vânzătorul, când a văzut că Iisus a fost osândit la moarte, s-a căit, a dus înapoi cei treizeci de arginți, i-a dat preoților celor mai de seamă și bătrânilor, și a zis: «Am păcătuit, căci am vândut sânge nevinovat». «Ce ne pasă nouă?» , i-au răspuns ei. «Treaba ta». Iuda a aruncat arginții în Templu, și s-a dus de s-a spânzurat*" (*Matei*, 27: 3-5).

În al doilea rând, Iisus Hristos și Iuda Iscarioteanul sunt frați buni de sânge, deoarece, în conformitate cu genealogia după trup, Iisus este fiul Mariei și al lui Iosif, ambii săi părinți trăgându-se din stirpea lui David din neamul lui Iuda, după cum este arătat cu claritate în ceea ce îl privește pe Iosif, tatăl după trup al lui Iisus (*Matei*, 1: 1-17; *Luca*, 3: 23-38), și mai obscur pentru Fecioara Maria[13]. În ceea ce îl privește pe Iuda Iscarioteanul, el este unul din cei doisprezece ucenici pe care și i-a ales Iisus, pentru a simboliza unitatea celor douăsprezece triburi ale lui Israel, iar între cei doisprezece ucenici, „*unii cercetători consideră că Iuda ar fi fost singurul ucenic iudeu*"[14]. Pentru eleganța argumentării, să admitem veridicitatea acestei afirmații.

Relațiile dintre individualii dublului **Iisus Hristos-Iuda Iscarioteanul** se metamorfozează în raport cu relațiile dintre **Cain** și **Abel.** Astfel, fratele mai mare este Hristos și El este fiul cel bun și ascultător, victima nevinovată care împlinește voia Tatălui până la supliciu, cu prețul propriei sale vieți, după cum se vede din pasajul rugăciunii în grădina Ghetsemani, o contrapunere la grădina Edenului: „*După ce a*

[13] http://www.crestinortodox.ro/carti-ortodoxe/dogmatica/despre-genealogia-domnului-80112.html.
[14] http://ro.orthodoxwiki.org/Iuda_Iscarioteanul

ieșit afară, S-a dus, ca de obicei, în Muntele Măslinilor. Ucenicii Lui au mers după El... Apoi s-a depărat de ei, a îngenunchiat, și a început să se roage, zicând: «Tată, dacă voiești, depărtează paharul acesta de la Mine! Totuși, facă-se nu voia Mea, ci a Ta»... A ajuns într-un chin ca de moarte, și a început să se roage și mai fierbinte; și sudoarea i se făcuse ca niște picături mari de sânge, care cădeau pe pământ" (*Luca*, 22: 39-44).

Iuda Iscarioteanul, în schimb, este fratele mai mic, dar nu este nici risipitor și nici victimă, ci păstrătorul de pungă în care erau adunate daniile simpatizanților mișcării lui Hristos, din care Iuda își trăgea partea sa, altfel spus suferea de păcatul arghirofiliei, după cum se vede din episodul ungerii cu mir a picioarelor lui Iisus de către Maria: „*Maria a luat un litru cu mir de nard curat, de mare preț, a uns picioarele lui Iisus, și I-a șters picioarele cu părul ei; și s-a umplut casa de mirosul mirului. Unul din ucenicii Săi, Iuda Iscarioteanul, fiul lui Simon, care avea să-L vândă, a zis: «De ce nu s-a vândut acest mir cu trei sute de lei, și să se fi dat săracilor?». Zicea lucrul acesta nu pentru că purta grijă de săraci, ci pentru că era un hoț, și, ca unul care ținea punga, lua el ce se punea în ea*" (*Ioan*, 12: 3-6).

Iisus, fiul cel mare și supus, este vândut și ucis, dar înălțat, iar Iuda, fiul cel mic și păcătos, este lepădat și „sinucis". Între metamorfozele dublului din *Vechiul Testament*, cea mai apropiată prefigurare a metamorfozei **Iisus-Iuda**, este narațiunea despre **Iosif** și **Frații săi**, dar și aici apar deosebiri majore. Astfel, atât Iosif cât și Iisus sunt vânduți, dar Iosif este vândut spre viață și înălțare, pe când Iisus este vândut spre moarte și înălțare. Frații lui Iosif sunt iertați – deși nu se căiesc – și salvați de la moarte prin înfometare de către Iosif, pe când Iuda – deși se căiește, este abandonat morții.

În sfârșit, Abel este înlocuit cu Seth, al doilea strămoș al lui Iisus după Adam, după cum se vede din cartea *Genezei* și din *Genealogia după Luca*. Astfel, după moartea lui Abel „Adam s-a împreunat iarăși cu nevasta sa; ea a născut un fiu, și i-a pus numele Seth; «Căci», a zis ea,«Dumnezeu mi-a dat o altă sămânță în locul lui Abel, pe care l-a ucis Cain»" (*Geneza*, 4: 25); iar la *Genealogia după Luca*, Seth este

menționat antepenultimul, înaintea lui Adam, ca strămoș al lui Hristos (*Luca*, 3: 23-38). Cain nu este înlocuit în vasta carte a neamurilor umanității, dar are urmași. Iisus este înlocuit, după înălțare, cu Mângâietorul (Paracletul), Duhul adevărului și al iubirii (*Ioan*, 15: 26), iar Iuda Iscarioteanul este înlocuit în numărul celor doisprezece, prin tragere la sorți, cu Matia, la fel de virtuos ca și ceilalți unsprezece (*Faptele Apostolilor*, 1: 15-26).

IV. Metamorfoze ale identității dublului în apocaliptica creștină

În apocaliptica creștină canonică, locul lui Iuda Iscarioteanul este luat de Anticrist. Iisus Hristos este prezentat în toată splendoarea Sa de Ipostas al Sfintei Treimi, Dumnezeu-Cuvântul și Pantocrator. Sensul originar al termenului „pantocrator", este *atotputernicul*, care a glisat cu timpul spre „creator și stăpân al lumii", drept care și „atotțiitor al lumii create", astfel că sintagma „Iisus Hristos – Pantocrator", înseamnă, în primul rând, „Iisus Hristos – Atotputernicul", dar și „Iisus Hristos – Domnul Dumnezeu, creatorul și stăpânul lumii"; ca și „Iisus Hristos – capul, vârful, cununa și încununarea creației" și „atotțiitorul lumii". Atotputernicia lui Hristos–Dumnezeu este identică și asemenea atotputerniciei lui Dumnezeu–Tatăl, deoarece Lui Dumnezeu-Tatăl i se atribuie în mod special creația lumii, dar acțiunea creatoare a Fiului și a Duhului Sfânt este nedespărțită de aceea a Tatălui. După cum spune Evanghelistul, „La început era Cuvântul... Și Cuvântul era Dumnezeu... Toate prin El s-au făcut" (*Ioan*, 1: 1-3). Iar Apostolul precizează că în El „toate au fost create în ceruri și pe pământ – prin Cuvântul cel veșnic, Fiul preaiubit al lui Dumnezeu-Tatăl – toate prin El și pentru El au fost create. El este mai înainte de toate și toate dăinuie prin El" (*Coloseni,* 1: 16-17).

Există numeroase enunțuri paralele din *Vechiul Testament* în raport cu *Noul Testament* care atestă faptul că Cristos este Dumnezeu identificat cu „Iahve din Vechiul Testament", dintre care „cele mai viguroase și mai directe afirmații" sunt cele consemnate de Sfântul Ioan în *Apocalipsa*, (1:17): «Eu sunt cel dintâi și cel de pe urmă», „care sunt tocmai cuvintele pe care Iahve le-a folosit pentru a declara că nu

este nici un alt Dumnezeu afară de El (cf. *Isaia*, 42: 8)"; de asemenea, afirmația lui Iisus că este Iahve, consemnată la *Ioan*, 5: 58 „unde El le-a spus evreilor: «*Adevărat, adevărat vă spun, că înainte să fi fost Avraam, Eu sunt*»"[15].

De asemenea, există numeroase texte paralele din *Vechiul Testament* în raport cu *Noul Testament* care atestă că „Iisus este egal cu Dumnezeu prin alte modalități decât asumarea titlurilor dumnezeirii"[16], anume iertarea păcatelor, învierea și judecarea morților, cinstirea lui Iisus ca Dumnezeu-Fiul de o ființă cu Dumnezeu-Tatăl. Într-o împrejurare crucială pentru istoria divină a mântuirii, anume Hristos în fața marelui preot care „i-a cerut să declare dacă este Dumnezeu sau nu", Iisus a răspuns simplu: «Da sunt», «Și veți vedea pe Fiul omului șezând la dreapta puterii și venind pe norii cerului» (cf. *Marcu*, 14: 60-64)[17]. În alte împrejurări exemplare, Iisus a acceptat închinarea care se cuvine numai lui Dumnezeu. Astfel, „leprosul vindecat i s-a închinat (cf. *Matei*, 15: 25)"[18]; femeia cananeancă i s-a închinat; „demonizatul din ținutul Gherghesenilor i s-a închinat"; orbul din naștere i s-a închinat; dar mai ales, „după ce Iisus a potolit furtuna, «cei ce erau în corabie, au venit de s-au închinat înaintea lui Iisus și i-au zis: cu adevărat Tu ești Fiul lui Dumnezeu» (cf. *Matei*, 14: 33)"[19]. În aceeași manieră divină, Iisus a impus poruncile sale „la același nivel cu poruncile lui Iahve" și le-a cerut oamenilor să se roage în Numele Lui", iar ucenicii L-au recunoscut ca Dumnezeu: „«Tu ești Hristos, Fiul Dumnezeului celui viu» (cf. *Matei*, 16: 16)... «Domnul meu și Dumnezeul meu» (cf. Ioan, 20: 28)"[20]. Alte argumente biblice referitoare la dumnezeirea lui Hristos rezidă în faptul că „lui Iisus i-au fost date Numele Divinității"[21], precum și faptul că Iisus a dovedit puteri

[15] Isidor Mărtincă, *Isus din Nazaret Fiul lui Dumnezeu*. Curs de cristologie, București, Editura Universității din București, 2000, p. 242.
[16] *Ibidem*, p. 243.
[17] *Ibidem*, p. 245.
[18] *Ibidem*.
[19] *Ibidem*.
[20] *Ibidem*, pp. 246-247.
[21] *Ibidem*, p. 249.

dumnezeiești în proorociile și minunile pe care le-a făcut, astfel că pe drept Numele lui Iisus a fost asociat cu Dumnezeu, Iahve din Vechiul Testament[22].

Anticristul apare[23] în *Apocalipsa* Sfântul Ioan Teologul la capitolul 13 și la capitolul 17; în *Întâia Epistolă Sobornicească* a Sfântului Apostol Ioan, și în *Epistola A Doua Către Tesaloniceni* a Sfântului Apostol Pavel, unde sunt prezentate metamorfozele și lucrările Anticristului în opoziție cu Hristos, la sfârșitul lumii actuale și înainte de a doua venire a lui Hristos. Astfel:

„Și a făcut ca toți, mici și mari, bogați și săraci, slobozi și robi, să primească un semn pe mâna dreaptă sau pe frunte, și nimeni să nu poată cumpăra sau vinde, fără să aibă semnul acesta, adică numele fiarei, sau numărul numelui ei... Căci este număr de om. Și numărul ei este: șase sute șase zeci și șase" (*Apocalipsa*,13: 16-18);

„Sunt șapte împărați... Toți au același gând, și dau fiarei puterea și stăpânirea lor. Ei se vor război cu Mielul, dar Mielul îi va birui, pentru că El este Domnul domnilor și Împăratul împăraților. Și cei chemați, aleși și credincioși, care sunt cu El, de asemenea îi vor birui" (*Apocalipsa*,17: 10-14);

„Cine este mincinosul, dacă nu cel ce tăgăduiește că Iisus este Hristosul? Acela este Anticristul, care tăgăduiește pe Tatăl și pe Fiul" (*Ioan*, 2: 22);

„Nimeni să nu vă amăgească în vreun chip; căci ziua Domnului nu va veni până ce mai întâi nu va sosi lepădarea de credință și nu se va da pe față omul nelegiuirii, fiul pierzării, potrivnicul, care se înalță mai presus de tot ce se numește Dumnezeu, așa încât să se așeze el în Templul lui Dumnezeu, dându-se pe sine drept Dumnezeu... Și atunci se va arăta cel Nelegiuit, pe care Domnul Iisus îl va nimici cu suflarea gurii Sale, și-l va prăpădi cu arătarea venirii Sale. Arătarea lui se va face prin lucrarea lui Satan, cu tot felul de minuni, de semne și puteri mincinoase, și toate amăgirile nelegiuirii pentru cei sce sunt pe calea pierzării,

[22] *Ibidem*, p. 251.
[23] ***, *Antihristul*, trad. Radu Părpăuță, Iași, Polirom, 2000, *passim*.

pentru că n-au primit dragostea adevărului ca să fie mântuiți. Și de aceea Dumnezeu le trimite o lucrare de amăgire, ca ei să creadă în minciuni, ca să fie osândiți toți cei ce n-au crezut adevărul, ci le-a plăcut nedreptatea" (II *Tesaloniceni*, 2: 3-12).

Părinții Bisericii au acordat o atenție deosebită metamorfozelor din care Anticristul se străduie să înșele și să subjuge lumea. Cristian Bădiliță a oferit literaturii savante o lucrare erudită despre metamorfozele Anticristului în viziunea Părinților Bisericii[24].

V. Ultima metamorfoză a identității dublului: erezia cibernetică

Ultima metamorfoză a identității dublului înlocuiește individualii cu computere, după cum sugerează eseul lui Norbert Wiener, *God and Golem*[25] având ca subtitlu, *A Comment on Certain Points where Cybernetics Impinges on Religion* („Comentariu asupra unor puncte de vedere în care cibernetica contrazice religia"), unde autorul redefinește conceptul de *Dumnezeu* ca atotputernic și atotștiutor, prin paradoxul «Poate Dumnezeu să nu poată?»[26].

Pe cale de consecință, este redefinit raportul dintre Creator și creatură – respectiv dintre Dumnezeu și om – după chip și asemănare, ca raport între mașini «care sunt în stare să facă alte mașini după propriul lor chip și asemănare» (*machines are very well able to make other machines in their own image*). În mod similar, este redefinită rebeliunea lui Lucifer și căderea omului, ca un joc (*game*) între Creator și creatură – pe baza *Cărții lui Iov* – respectiv ca o competiție între mașini capabile să învețe din propria lor experiență beligerantă[27], auto-programate să joace la victorie, prin înfrângerea adversarului, fără să țină seama de vreun alt considerent, astfel că victoria este

[24] Cristian Bădiliță, *Metamorfozele Anticristului la Părinții Bisericii*, trad. de Teodora Ioniță, Iași, Polirom, 2006.

[25] Norbert Wiener, *God and Golem*, Cambridge, Massachusetts, The M. I. T. Press, 1964; trad. rom. de Norbert Wiener, *Dumnezeu și golem*, București, Editura Științifică, 1969.

[26] *Ibidem*, p. 6.

[27] Norbert Wiener, *God and Golem*, Cambridge, Massachusetts, The M. I. T. Press, 1964, pp. 16–17.

urmărită cu orice preț, chiar exterminând tabăra inițiatorului jocului – în speță pe rebelul Lucifer, sau pe om – dacă condiția ca acesta să supraviețuiască nu este prevăzută explicit în definiția victoriei din regulile după care a fost programat jocul[28]"[29].

Metamorfoza substituției ființelor cu mașini în identitatea dublului a cunoscut o dezvoltare în avalanșă, astfel că, acum omul privește neputincios cum mașina îl sufocă și întreabă: „Cine ești Tu, Doamne?".

[28] *Ibidem*, p. 60.
[29] Mihai D. Vasile, *Paradigmele eternității*, Pitești, Tiparg, 2013, pp. 133-134.

O identitate marginală şi drumul său spre centru: literatura canadiană (în România)

Ana-Magdalena Petraru

Introducere

Literatura canadiană este una târzie, comparativ cu cea britanică sau americană şi intră sub incidenţa literaturii Commonweath-ului (alături de alte literaturi minore, ale Australiei sau Noii Zeelande). Spunem târzie deoarece primele semne de activitate literară apar datorită mărturiilor scrise ale exploratorilor şi călătorilor la sfârşit de secol XVIII şi început de secol XIX. Prima operă canadiană de sine stătătoare, atestată la nivel internaţional[1] şi de canadianiştii români[2], deopotrivă este *Wacousta or the Prophecy* (1832) de John Richardson.

[1] *cf.* Klink C. F. (ed.) *Literary History of Canada: Canadian Literature in English*, Toronto, University of Toronto Press 1965 şi Keith W. J., *Canadian Literature in English*, New York, Longman Group Limited, 1985.

[2] *cf.* Bottez M., *Infinite Horizons: Canadian Fiction in English*, Bucureşti, Editura Universităţii Bucureşti, 2004 sau Petruţ M., *Romanul canadian postbelic între tradiţie şi postmodernism*, cuvânt înainte de Virgil Stanciu, Cluj-Napoca, Argonaut 2005.

Scrierile din Canada secolului XIX sunt conservatoare, timide la nivelul tehnicii și inspirate de modelul britanic. Astfel, după cum subliniază și Bottez[3], romanul lui Richardson se pliază stilului istoric caracteristic al lui Walter Scott. De asemenea, cu privire la activitatea literară canadiană din acest secol, trebuie să menționăm că unele provincii erau mai avansate decât altele; spre exemplu, Nova Scotia se remaca printr-un simț al comunității deosebit, explorat prin mediul sofisticat al satirei (*The Clockmaker* de Thomas Chandler Haliburton fiind exemplul cel mai ilustrativ), în vreme ce Ontario era în plin proces de colonizare, iar primele sale tentative literare nu relevă decât impactul acestei experiențe: avem, așadar, operele celor două surori care au venit din Anglia, Catherine Parr Traill (autoare de literatură pentru copii și ghiduri) și Susanna Moodie (renumită pentru experiența sa colonială ontariană descrisă în *Roughing It in the Bush*, mai târziu modernizată de Margaret Atwood în volumul de poezie, *The Journals of Susanna Moodie*)[4].

Identitatea marginală canadiană reflectă lupta de independență a unei tinere țări față de patria mamă (Marea Britanie) și gigantul vecin de la Sud (Statele Unite), la nivel literar și identitar căutându-se a se stabili o tradiție. De o literatură canadiană veritabilă, originală se poate vorbi începând cu secolul XX, o dată cu Lucy Maud Montgomery și *Anne of Green Gables* (1908), Stephen Leacock și *Literary Lapses* (1910) sau *Sunshine Sketches of a Little Town* (1912) ori Mazo de la Roche și ciclul *Jalna* (1927). Succesul internațional al acestei literaturi, însă, va veni abia după 1960 potrivit lui N. Frye[5]; deși romancieri de renume au fost publicați încă din 1920 (povestirile lui Morley Callaghan și romanul *They Shall Inherit the Earth*), cu Hugh MacLennan și al său *Barometer Rising* (1941) se conturează cu adevărat tradiția canadiană a cărei lipsă (de fantome) a fost îndelung deplânsă

[3] Bottez, M., *op. cit.*, p. 22.
[4] Keith W.J., *op. cit.*, p.18.
[5] Frye N., *Divisions on a Ground: Essays on Canadian Culture*, Toronto, House of Anansi Press, 1981, p. 30.

de Earl Birney, printre alţii, şi consemnată de critica străină şi românească în egală măsură. Conştiinţa canadiană se trezeşte o dată cu MacLennan, romanele sale explorând ciocnirea civilizaţiilor la nivel de mentalitate colonială şi credinţa în destinul naţional. *Barometer Rising*, de altfel, este inspirat şi din primul eveniment canadian care a marcat lumea întreagă, marea explozie de pe un vas care transporta muniţie şi a distrus aproape în întregime portul Halifax, Nova Scotia în decembrie 1917. Bottez vorbeşte de un modernism canadian invocând lipsa de consens la nivelul criticii internaţionale, citându-l şi pe romancierul R. Kroetsch şi teza sa conform căreia literatura canadiană a trecut de la victorianism la postmodernism prin romane precum *As for Me and My House* (1941) de Sinclair Ross sau *The Double Hook* (1969) de Sheila Watson[6].

Canonizarea literaturii canadiene s-a făcut în anii 1970 şi mai târziu prin Robert Lecker şi scrierile sale. Conferinţa de canonizare a romanului canadian a avut loc la Calgary în 1978, lucrările fiind publicate în volum în 1982: au fost date 100 de titluri ale celor mai importante romane, ancorate în tradiţia literară autohtonă[7] şi întocmite 3 liste de către importanţi profesori canadieni şi critici pentru: 1) cele mai importante 100 opere de ficţiune (lista A), 2) cele mai însemnate 10 romane (lista B) şi 3) cele mai reprezentative 10 opere din diverse genuri literare (lista C) cu scopul de a fi incluse în cursurile de ficţiune contemporană şi de a fi aşezate, într-o bună zi, alături de Saul Bellow sau E. M. Forster. Lista celor 100 de opere ficţionale cuprinde, în principal, romane realiste care urmează stilul convenţional liniar şi definesc noua tradiţie canadiană. Dintre ele amintim: *Lives of Girls and Women* de Alice Munro, *Surfacing*, *The Edible Woman* şi *Lady Oracle* de Margaret Atwood, *Anne of Green Gables* de Lucy Maud Montgomery, *Jalna* de Mazo de la Roche, *Beautiful Losers* şi *The Favourite Game* de Leonard Cohen, *The Tin*

[6] Bottez, *op. cit.*, p. 72.
[7] Steele, Ch. R. (ed.), *Taking Stock. The Calgary Conference on the Canadian Novel*, Ontario, ECW Press, 1982, p. 158.

Flute/ Bonheur d'occasion de Gabrielle Roy, *Two Solitudes*, *The Watch That Ends the Night* și *Barometer Rising* de Hugh MacLennan, *The Loved and the Lost* și *They Shall Inherit the Earth* de Morley Callaghan, *Kamouraska* de Anne Hébert, *Marie Chapdelaine* de Louis Hémon sau *The Studhorse Man* și *The Words of My Roaring* de Robert Kroetsch.[8]

Fără a aduce în discuție aspectele care țin de bilingvism, nu putem nega influența multiculturalismului și aportul scriitorilor (i)migranți la 'mozaicul' literar Canadian, fracțiune denumită prin sintagma generică de 'literatură etnică'[9]; astfel, se fac auzite voci germane, italiene, islandice, evreiești, norvegiene și ucrainiene, la care se adaugă cele chineze, maghiare, spaniole și japoneze începând cu 1950-1960. Cei mai reprezentativi sunt Joy Kogawa care, în *Obasan* (1981), protestează împotriva discriminării rasiale a japonezilor din Canada pe criterii de minoritate etnică[10] sau Kerri Sakamoto și *Electrical Field* care abordează un subiect similar din prisma narativă ontariană a fiicei sale, japoneză născută în Canada în anii 70. Voci etnice străine (Aritha van Kerk, George Varhey, Rudy Wiebe) și românești (Flavia Cosma, Kenneth Radu, Barbara Sarpegia și Eugen Giurgiu) au fost introduse publicului român și prin antologii ale canadianiștilor autohtoni[11]. Multi autori faimoși și intens receptați prin traduceri și studii critice și în România (Yann Martel, Michael Ondaatje sau Carol Shields) s-au născut și au crescut în alte țări, contribuind mai apoi la patrimoniul literar canadian.

---

[8] Pe larg, despre canonizarea romanului canadian și prezența sa la nivelul traducerilor românești am vorbit în "Canadian Literary Canons in Romanian Translation(s)", *DISCOURSE AS A FORM OF MULTICULTURALISM IN LITERATURE AND COMMUNICATIO*N, TÎRGU MUREȘ, ARHIPELAG XXI PRESS, 2015, p. 823-836, disponibil la: http://www.upm.ro/ldmd/LDMD-03/Lit/Lit%2003%2078.pdf.

[9] Palmer J., Rasporich T., Beverly J., "Ethnic Literature", *The Canadian Encyclopedia*, 2011, http://www.thecanadianencyclopedia.com/index.cfm?PgNm=TCE&Params=a1ARTA0002664. Accesat: 5 martie, 2012.

[10] *Ibidem.*

[11] A se consulta, în acest sens, capitolul "Mozaic literar canadian" din Albu R., *Canada Anglofonă. Limbă și identitate*, Iași, Editura Universității "Alexandru Ioan Cuza", 2008.

1. Canada la marginea polisistemului literar românesc în prima jumătate a secolului XX

Cele dintâi impresii despre Canada și canadieni în România datează din 1915 când s-au publicat traduceri din poetul William Henry Drummond, „poetul locurilor, fascinat de sălbăticie și vagabondaj”[12] în *Convorbiri literare* și o scurtă prezentare bibliografică din *La Revue Geneviève Biaugnis*. Nicolae Iorga este primul care a tradus versuri canadiene anonime din montrealezul *Standard*, în *Drum Drept* la 1918 și 1919, conform bibliografiilor naționale[13]. Contextul apariției literaturii canadiene la noi ar putea fi pus în legătură cu prezența lui Joseph W. Boyle în România, antreprenorul canadian și prietenul apropiat al reginei Maria care a primit distincții importante pentru serviciile aduse patriei.

Bibliografiile naționale[14] pentru început de secol XX și perioada interbelică menționează puțini autori canadieni publicați în periodicele românești (Stephen Leacock, Bliss Carman, Samuel S. Cox, Peter Pippermint). Seria romanelor *Jalna* de Mazo de Roche (selectată probabil datorită preferinței publicului pentru ficțiune sentimentală) este singura publicată în volum. Leacock, supranumit și Mark Twain al Canadei este de departe cel mai publicat autor din revistele românești interbelice; el a fost ales probabil grație umorului său caustic, pliându-se pe gustul literar românesc, predilect spre proza scurtă. Influența care dictează este cea franceză: cărțile n-ar trebui să depășească 120 de pagini pentru a nu plictisi cititorul. În consecință, traducerile (în genere din literatură de consum) erau adesea serializate în colecții, iar publicarea lor depindea de criteriile comerciale într-o epocă dominată de politici editoriale incoerente și traducători slabi, neprofesioniști[15].

---

[12] Garvin, J.W. (ed.) *Canadian Poets*, Toronto, McClelland, Goodchild & Stewart, Publishers, 1916, p. 178.
[13] Lupu, I. și Ștefănescu, C., *op. cit.*, vol. 2, p. 207.
[14] *Ibidem.*
[15] *Cf.* Dimitriu, *Aldous Huxley in Romania*, Iași, Timpul, 1999, p. 191, *passim*.

Pentru această perioadă, cum nu există paratexte sub formă de prefețe sau postfețe la edițiile românești ale ciclului *Jalna*, facem referire exclusiv la critica publicată în periodice; aceasta este impresionistă și nu depășește convențiile istorico-biografice ale tradiției franceze de secol XIX (așa cum a fost înțeleasă de un Hippolyte A. Taine). Așadar, exceptând câteva fragmente de traduceri din povestirile lui Leacock care nu vin însoțite de aparat critic, puținele articole care introduc literatura canadiană cititorilor români sunt opere de amatori. Spre exemplu, articolul "O scriitoare canadiană" (1933) din *Adevărul literar și artistic* a cărui autor rămâne anonim, vorbește de De la Roche, cunoscută publicului european prin intermediul traducerii franceze a romanului *Finch's Fortune* care marchează sfârșitul unui studiu amănunțit, complicat și subtil asupra familiei canadiene, așa cum a mai apărut și în *The Master of Jalna* publicat la Londra. De asemenea, criticul anonim se referă la romanul *Finch's Fortune* și ca parte a unui întreg (alături de *Jalna* și *Whiteoaks*), insistând asupra personajului Renny și a intrigilor sale în maniera fosteriană de analiză a personajelor ('rotund/plat') a anilor '20. Critica feuiletonistă amintește de scriitura sensibilă și de lirismul prozei la De la Roche[16].

Alți critici români îi confundă pe autorii canadieni cu cei americani – o greșeală săvârșită de două ori de *Adevărul literar și artistic* în 1921 și 1927; atunci este publicat un fragment din *Winsome Winnie*, iar autorul anonim îi atribuie lui Leacock titulatura de 'umorist american', opera sa fiind înfățișată drept o serie de pastișe și imitații. Apoi, Henri B. Blazian care a tradus fragmente din *Nonsense Novels* ca "Jurnalul intim al Mariei Mașineff" comite aceeași greșeală, prezentându-l Stephen Leacock ca 'noul rege al umoriștilor americani după moartea lui Mark Twain'. Autorul american (sic!) este lăudat pentru umorul său care combină 'bucuria spontană' cu 'ironia iertătoare', grotescul și neașteptatul, situațiile comice și absurditatea vocabularului comic în esența personajelor naive.[17]

[16] "O scriitoare canadiană", *Adevărul literar și artistic,* nr. 674, 1933, p. 8.
[17] Blazian, H., "Jurnalul intim al Mariei Mașineff", *Adevărul literar și artistic*, nr. 583, 1927, p. 4.

Așadar, imaginea Canadei în prima jumătate a secolului XX este una marginală, confuză la nivel identitar, scriitori reprezentativi fiind prezentați cititorilor români ca americani. Nu în ultimul rând, familia canadiană tradițională apare distorsionată, dacă e să avem în vedere interpretările autohtone la romanul lui Mazo de la Roche, *Finch's Fortune*, trădând astfel, o preferință mai veche pentru proza sentimentală (în tradiția romantică franceză sau germană a secolului al XIX-lea)[18].

2. Canada văzută prin lentile comuniste în mișcarea de la margine spre centru

2.1. Canada în paratextele prozei 'progresiste'

Perioada comunistă marchează o schimbare de perspectivă cu privire la traduceri și statutul traducătorului: tălmăcitorii amatori din prima jumătate a secolului XX fac loc profesioniștilor, figuri literare reputate, profesori de limbi străine și filologi remarcabili ai culturii române (Andrei Bantaș, Dan Duțescu, Frida Papadache, Petre Solomon etc.). De asemenea, conceptul de literatură universală apare tot în această perioadă, iar editurile de stat cu politici de selecție coerentă a operelor (spre traducere) le înlocuiesc pe cele comerciale, ghidate exclusiv de criterii financiare, din epoca interbelică[19]. În consecință, numărul de studii critice și traduceri publicate în periodice a crescut sub comunism, un fapt reflectat și la nivelul literaturii canadiene; sunt traduși 12 romancieri canadieni anglofoni și francofoni canonici (dintre care amintim pe Hugh MaLennan, Morley Callaghan, Margaret Atwood, Gabrielle Roy), este (re)tradusă Mazo de La Roche cu *Jalna*, sunt publicate două colecții de povestiri, dintre care una de Stephen

[18] Despre receptarea celor doi scriitori la noi am vorbit pe larg în "Canadian Humour Unveiled: Stephen Leacock in (Pre)Communist Romania", *Philologica Jassyensia*, anul XI, nr. 1 (21), 2015, p. 207-221, disponibilă la http://www.philologica-jassyensia.ro/upload/XI_1_PETRARU.pdf și "Popular Canadian Fiction from Pre-Communist to Post-Communist Romania: The Case of Mazo de la Roche", *Contemporary Canadian Literature in English: European Perspectives*, Iași, Editura Universității Alexandru Ioan Cuza, 2012, p. 24-37.

[19] Dimitriu, R., "Translation Policies in Pre-Communist and Communist Romania. The Case of Aldous Huxley". *Across Languages and Cultures* 1, 2000, p. 185.

Leacock și două de poezie, majoritatea la editura Univers. Critică apare îndeosebi în *România literară* și *Secolul XX*.[20]

Ideologia comunistă care cerea imperios făurirea de opere noi menite să slujească intereselor regimului se vădește și în selecția traductivă a operelor canadiene din anii 50, primele introduse în această epocă: romanele progresiste *Viitorul e cu noi* (1954) și *Orfanii* (1958) de Dyson Carter, figură minoră a literelor ce stau sub semnul frunzei de arțar, menționat în treacăt de istoriile literare canadiene sau nici măcar. Prefețele semnate de Horia Liman, respectiv A. Cernea se înscriu în tradiția marxistă a vremii, oferind cititorului român o imagine extrem de nefavorabilă a Canadei și a locuitorilor ei; totul este progresist pentru autorii paratextelor românești: scriitorul canadian, romanele, personajele. Astfel, Rupert din *Orfanii* 'este un intellectual onest, un adevărat prieten al muncitorilor, un vizionar al adevărului progresist și luminos al umanității'[21]; un sindicat din oraș își exploatează minerii din cauza instrucțiunilor primite de la americani și menite a instiga ură împotriva Uniunii Sovietice, a Chinei și lumii socialiste, în general. Personajele sunt fie capitaliști, deci inamici de clasă și instigatori la războaie atomice (imperialiștii americani reprezentați de proprietarii minelor), fie socialiști, adică luptători pentru pace, depozitari ai valorilor comuniste și prieteni ai maselor (muncitorii din mine exploatați și familiile acestora). Cernea face referire și la romanul publicat anterior, *Viitorul e cu noi* (1954) unde Carter ar fi descris debandada McCarthistă din Canada; romanul ar reflecta, astfel, supunerea economică, politică și militară a Canadei imperialismului American, dar și problemele economice din ce în ce mai mari (ce au condus la o rată a șomajului dezastruoasă și greve) datorate crizei americane.

[20] A se vedea în acest sens cercetările noastre publicate anterior: "Canadian Poetry in Romanian Periodicals", *Constructions of Identity VI*, Cluj, Napoca Star, 2011, p. 262-270 sau "Critical Discourse on English Canadian Fiction in Communist Periodicals. The Case of Hugh MacLennan and Morley Callaghan", *Studies on Literature, Discourse and Multicultural Dialogue*, Tg. Mureș, Editura Arhipelag XXI, p. 398-406, disponibil la http://www.upm.ro/ldmd/LDMD-01/Lds/Lds%2001%2045.pdf.

[21] Carter, D., *Orfanii*, traducere de Dan Duțescu și Rose Hefter, prefață de A. Cernea, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1958, p. 5.

Imaginea pe care cititorul român și-o face despre Canada din paratextul cernian este a unei țări slabe care stă la umbra unui vecin puternic, Statele Unite. Aceasta din urmă n-a făcut decât s-o târască pe cea dintâi în diferite războaie în care Canada n-ar fi avut nici un fel de interese. Din cauza pozitiei geografice nefavorabile, ea este o Elveție a continentului nord american, o țară care ar fi trebuit să fie neutră politic dar căreia i se pregătește un nou război, mai cumplit decât toate care au fost, cel atomic al imperialiștilor americani. Așadar, Canada devine 'pilon al agresivei coaliții atlantice' deși locul ei pe hartă era menit s-o ferească de mari conflicte; nici n-ar fi trebuit să devină membru al Commonwealth-ului sau să se fi implicat în războaiele coloniale engleze împotriva afroamericanilor de la 1901-1902 și în cele două războaie mondiale.

În prefața la celălalt roman, *Viitorul e cu noi*, Horia Liman adoptă o poziție la fel de radicală, cu accente istorice împotriva metodelor canadiene de instigare, McCarthiste și a elementelor folosite pentru a mobiliza mase mari de populație în lupta patriotică împotriva fascismului și a războiului[22]. La începuturile sale, Canada, 'marea democrație occidentală', nu a făcut decât să masacreze populațiile aborigene; mai mult, urmașii acestora au fost alungați în Nordul înghețat sau izolați în coloniile-rezervație mizerabile din Sud. Canada e al 49-lea stat al SUA și, deși '*de iure* continuă să facă parte din Commonwealth, nu este decât o semi-colonie sub ocupație americană guvernată de Washington', poziție susținută de altfel și de Pearson, ministrul Afacerilor Externe Canadian din 1953 care și-a și exprimat temerile că, mai devreme sau mai târziu, țara sa se va uni cu Statele Unite[23].

2.2. Imaginea Canadei în alte scrieri și periodice

Dacă în cele de mai sus am vorbit despre imaginea Canadei în contextul prozei progresiste traduse la noi, în cele ce urmează vom aduce în discuție alte traduceri din această perioadă care nu pun țara frunzei de arțar într-o lumină mai favorabilă. Așa stau lucrurile în cazul unor

[22] Carter, D., *Viitorul e cu noi*, traducere de Tamara Gane și Pericle Martinescu, prefață de Horia Liman, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1954, p. 13.
[23] *Idem*, p. 10, *passim*.

opere canonice menționate mai sus: *Barometru în urcare* (1971), acompaniat de o scurtă notă asupra ediției este ilustrativ în acest sens. Publicarea romanului în Canada anului 1941 este un punct de referință în istoria culturală a țării, marcând începutul literaturii naționale moderne eliberată de calcurile modelelor engleze și independența identitară față de Statele Unite și Marea Britanie, iar Halifax, locul acțiunii, oraș colonial – microcosmos al întregii Canade. Conform ediției românești, referințe s-ar face și la absurditatea târârii Canadei intr-un război care n-o privește deloc și e menit să servească exclusiv intereselor Angliei[24].

Un ton neutru și obiectiv îl are prefața semnată de Al. Andrițoiu și Ursula Șchiopu la *Antologie de poezie canadiană de limbă franceză* (1976). Canada este clasicul mozaic sau bolul de salată care găzduiește națiuni ce trăiesc într-o țară bogată, modernă și extrem de dezvoltată, cu o civilizație de care se poate mândri, făuritoare de diverse culturi.[25]

Sub comunism, periodicele care se ocupă de literaturi străine (în mare, cele menționate mai sus: *România literară, Secolul XX*) se axează pe scriitorii canadieni canonici: Hugh MacLennnan, Morley Callaghan, poeți francofoni și anglofoni, Canada și artele ei – în articole de tipul "Ce e nou în cultura canadiană"; un astfel de articol semnat de Ion Caraion oferă cititorilor o imagine culturală a țării și particularităților ei, a unui Montreal așa cum apare în revista *Liberté* de la el de-acasă: centru al Québec-ului. Criticul admiră și inițiativa unui poet canadian născut în România, Nicholas Catanoy/ Nicolae Cătănoiu, de a publica o antologie de poeți români în traducere engleză, de altfel susținută și de alte mari voci literare (M. Avison, M. Atwood, G. Bowering, John Robert Colombo, Lionel Kearns, Irving Layton etc.).[26]

---

[24] MacLennan, H., *Barometru in urcare*, traducere de Livia Deac, București, Editura Univers, 1971, p.5-6, *passim*.

[25] Andrițoiu, Al., Șchiopu, U., *Antologie de poezie canadiană de limbă franceză*, București, Editura Minerva, 1976, p. V, *passim*.

[26] Caraion, I., "Panorame contemporane: Irving Layton – Un poet canadian născut în România", *România literară*, 1970, nr. 17, p. 22.

Despre stereotip canadian în receptarea românească se poate vorbi la Radu Șerban care, în postfața la studiul despre poezia canadiană anglofonă semnat de Virgil Teodorescu și Petronela Negoșanu în *Secolul XX*, ne prezintă ideile de-a gata pe care le avem despre această țară: vânătorul singuratic care cutreieră pădurile nesfârșite de la granița cu Statele Unite la Polul Nord într-un stat nordic hibernant, veșnic în ceață și a cărui locuitori nu pot fi încadrați în clasificările practicate de culturile monolitice, fie ele moderne sau primitive. Așadar, suntem în imposibilitatea de a găsi o trăsătură de caracter dominantă a canadianului de tipul bonomiei franceze, a sobrietății engleze sau a tăcerii ancestrale a indianului sau eschimosului.[27]

Conchidem, la nivel de receptare sub comunism, că imaginea Canadei este una distorsionată ideologic, mai mult la nivel paratextual în traducerile (ne)canonice publicate în volum și mai puțin în periodice; acestea din urmă nu mizează pe un orizont de așteptare negativ al publicului român a cărui poziție față de capitalismului occidental nu poate fi decât ofensivă, ci mai degrabă pe o plăcere a textului cultural și literar canadian.

3. Canada după 1989 sau marginea care a ajuns centru

Perioada postcomunistă este cea mai intensă pentru receptarea literaturii canadiene în România prin studii critice și traduceri. Cauza nu poate fi decât avântul canadianismului la nivel academic, prin înființarea de centre de studii canadiene pe lângă marile universități de la noi (Cluj, București, Iași, Baia Mare etc.) și a programelor de studii la nivel de licență și master. Tot acum apar și operele în volum semnate de canadianiștii noștri, dintre care amintim: *Romanul canadian postbelic între tradiție și postmodernism* (2005) de Margareta Petruț, *Infinite Horizons. Canadian Fiction in English* (2004) de Monica Bottez sau *The Postmodern Canadian Novel. Perspectives on Four Major Writers* (2006) de Florin Irimia. Pe înțelesului studenților și nu

[27] Teodorescu, V., Negoșanu, P., "O indiscutabilă identitate – poeți canadieni de limbă engleză", *Secolul XX,* nr. 7, 1975, p. 29, *passim*.

numai, aceste opere pun în valoare metafore consacrate ale imaginarului canadian: ‚mentalitatea de garnizoană' la Frye, 'curtea din dos a Americii' la D.G. Jones, 'lipsa fantomelor' la Earle Birney, ‚poziţiile victimei' la Atwood în relaţie cu tema supravieţuirii, dualitatea/ schizofrenia canadiană în context identitar.

Se cuvine să menţionăm şi cele dintâi dicţionare de scriitori canadieni (Petruţ, 2006; Ciobanu, 2007; Dimitriu-Panaitescu, 2007); ele descriu spaţiul canadian drept unul bogat, divers şi original, un mozaic contrastant ce combină moştenirea bătrânei mame Europă cu darurile impuse de Lumea Nouă şi tradiţiile populaţiilor aborigene care au fost martore la valuri succesive de imigranţi[28]. Totodată, este deplânsă starea de strictă delimitare culturală, literară şi lingvistică ce duce la o dublă receptare a autorilor canadieni în context bilingv[29].

Nu putem nega nici influenţa noilor medii, cartea transpusă în film (hollywoodian) cântărind destul de mult în cazul *Pacientului englez* (1992) al lui Michael Ondaatje şi distribuţiei sale remarcabile (Ralph Fiennes, Juliette Binoche sau Kristin Scott Thomas) sau *Vieţii lui Pi* (2012) de Yann Martel şi probabil mai puţin la *The Stone Angel* (2007) de Margaret Laurence sau *Barney's Version* (2012) de Mordecai Richler.

La nivel de traduceri, dacă în primii ani după 1989 se traduc genuri puţin agreate anterior[30] (SF-ul cyberpunk al lui William Gibson[31]), începând cu anii 2000 postmodernismul canadian primeşte serii de

[28] Dimitriu-Panaitescu, C., *Canada francofonă. Dicţionar de autori A-B*, Iaşi, Demiurg, 2007, p. 5, *passim*.

[29] *Ibidem*, *passim*.

[30] A se vedea, în acest sens, lucrarea noastră "High and Low Canadian Literary Products in Post-Communist Romania", *Revue d'Etudes Canadiennes en Europe Centrale/ Central European Journal of Canadian Studies*, vol. 9 (2014), Brno Masaryk University, p. 95-110, disponibil la https://digilib.phil.muni.cz/xmlui/bitstream/handle/11222.digilib/134383/2_CentralEuropeanJournalCanadian_9-2014-1_10.pdf?sequence=1.

[31] Pe larg despre receptarea românească a autorului am vorbit în "Translating and Reviewing Canadian SF in Post-Communist Romania", *Journal of Romanian Literary Studies*, nr. 5/2014, Tg. Mureş, Arhipelag XXI Press, p. 705-711, disponibil la: http://www.upm.ro/jrls/JRLS-05/Rls%2005%20A1.pdf.

autor (M. Atwood devine 'maestru Leda', M. Ondaatje și L. Cohen sunt (re)publicați de Polirom). Apar peste 60 de titluri (romane de W. Gibson, Douglas Coupland, Anne Hebert, Kerri Sakamoto, Anne Michaels, Carol Shields, Yann Martel, bestseller-uri de Andrew Davidson, Jack Whyte, Linwood Barclay, literatură pentru copii de Vicki Blum, Matthew Skelton, J. Fitzgerald McCurdy sau Kenneth Oppel, critică de Frye și Hutcheon, antologii de poezie și proză scurtă, mai ales Alice Munro după nobelul literar din 2013), inclusiv romanele din ciclul *Jalna* în tălmăcirile defectuoase ale lui Jul Giurgea din perioada interbelică la editura Venus, preferate probabil din rațiuni financiare. Rămân însă netraduși autori valoroși ca Margaret Laurence sau Timothy Findley.

Critica literară din periodice numără peste 100 de articole începând din 1989, dublu față de epocile anterioare analizate mai sus. Cei mai discutați autori sunt și cei mai traduși, i.e. postmoderniștii Atwood, Cohen, Ondaatje, urmați de W. Gibson și romanele sale din tradiția cyberpunkului, câștigătorul Booker-ului, Yann Martel și romancierul generației X, Douglas Coupland. Mai puțin menționați sunt Alice Munro (înainte de decernarea Nobelului), Timothy Findley, Andrew Davidson, Carol Shields, Stephen Henighan și poetul George Elliot Clarke. Autorii sunt canadianiști (Florin Irimia, Ana Olos) și nu numai, rareori critica lor (de întâmpinare, impresionistă cu tușe psihanaliste) vizând și calitatea traducerilor; cele mai notabile excepții sunt articolele lui Radu Ciobanu "Disecând Actul Scrierii" din *România Literară* (2007) și replica lui Florin Irimia din *Observator cultural*, "Când tălmăcirea devine răstălmăcire" (2007) pe marginea traducerii defectuoase a Gianinei Chirazi la M. Atwood, *Negociind cu moartea: un scriitor despre scriitură* (2007)[32].

[32] Pe larg despre literatura canadiană la noi după 1989 am vorbit și în "Intercultural Literary Exchanges between Romania and Canada in the Age of Globalisation", *Debates on Globalization. Approaching National Identity through Intercultural Dialogue Proceedings of the 2nd International Conference "Globalization between Intercultural Dialogue and National Identity",* Tg. Mureș, Arhipelag XXI Press, p. 868-880, disponibil la http://www.upm.ro/gidni2/GIDNI-02/Lit/Lit%2002%20B3.pdf.

Desigur, această perioadă de popularizare a literaturii canadiene și a valorilor sale culturale este departe de a lua sfârșit însă abia acum, în epoca globalizării, ea a încetat a mai fi un spațiu exotic, câștigând în centralitate prin familiaritatea dobândită sub toate aspectele (academic, critico-literar, cinematografic etc.).

Concluzii

Putem conchide că drumul parcurs de literatura canadiană la noi este cel de la margine spre centru, vreme de 100 de ani, de la început de secol XX și până azi. Am vorbit de o literatură minoră care stă sub umbrela Commonwealth-ului, comparativ cu cea britanică și americană cu care, de altfel, a și fost confundată la noi. Așa s-a întâmplat în anii '20 când critica de întâmpinare a făcut din Stephen Leacock, Mark Twain-ul Canadei, un mare umorist american. De modelul britanic și american Canada s-a desprins cu greu (identitar, cultural, literar) începând cu anii '40 și prin conturarea propriei tradiții (de Hugh MacLennan, Morley Callaghan și alții). Defăimată sub comunism, mai ales la nivel paratextul, prefețe virulente împotriva dușmanului capitalist însoțind opere canonice (în redarea Halifaxului nova scotian din *Barometru în urcare* la MacLennan) și ideologice în favoarea regimului (progresismul romanesc al lui Dyson Carter), literatura canadiană va fi reabilitată după 1989. Contextul favorizant este cel al amplorii canadianismului (universitar, instituțional, academic în scrieri și gândire) și al noilor medii de receptare (literatura prin film). Nu în ultimul rând, numărul mare de traduceri (unele publicate în serii de autor) și a considerentelor critice la adresa lor și a scriitorilor (în număr dublu față de perioadele precedente) ne îndreptățește să concluzionăm în favoarea unui loc central câștigat de literatura canadiană în polisistemul cultural românesc.

Călători români în jurul lumii
Otilia Marchiș-Bölöni (1873-1951)

Ștefania-Maria Custură

Condamnată până de curând la marginalitate, expulzată la periferia literatur(ităț)ii, din cauza nesupunerii ei la canonul estetic, literatura confesivă, în toate formele ei de concretizare textuală, își trăiește în ultimul deceniu un binemeritat *renaissance.* Trezorierii unui capital cultural impresionant, operele reunite sub pactul autobiografic-autoreferențial, se supun la modul perfect ambițiilor cercetărilor actuale în legătură cu binomul *identitate-alteritate*, în era globalizării și a escaladării spiritului xenofob. Alteritatea este marcată de o încărcătură de sens ce antrenează antropologia, științele sociale, filosofia sau literatura. Dacă identitatea presupune imanență, ideea de a fi întotdeauna același, alteritatea se bazează pe schimbare, pe trasformare, transfigurare. Caietele personale, jurnalele, notele există şi au existat dintotdeauna. Ele au rol compensatoriu în ordinea realului, arogându-şi dificila misiune de „partener", „tovarăș", „dublu", în procesul de oglindire al eului celui care le concepe şi le scrie. Acestea aparţin paradigmei scrisului feminin, utilizând categoria termenului ca și categorie de gen, situată în afara oricărei conotații sexuale. Trăsăturile lor sunt consacrate: căldura iradiantă, emoţia metafizică, rafinamentul, dar şi autoanaliza lucidă, doza mare de sentimentalism, erotismul etc.

Personalitatea Otiliei-Marchiș-Bölöni

Risipindu-se în texte confesiv-memorialistice, semnate cu pseudonime diferite, Otilia Marchiș sau Otilia Cosmuță, doamna Bölöni György, Kémeri Erzsébet, Kémeri Sándor, dar mai ales *Itóka* (un nume de alint ironic-afectuos, cu care o botezase poetul Ady Endre, în momentele fericite ale existenței lor comune la Paris, în anul 1904) sau *Baba-Dracului* (cum o „alinta" Constantin Brâncuși), este o autoare deocamdată necunoscută în literatura țării ei natale, în România, chiar când schimbarea canonului literar a împins dinspre periferia spațiului literar către centru texte confesive în toată varietatea lor.

Cu o operă de un imens potențial cultural, care își așteaptă cu răbdare exegeții, conservată în arhivele Muzeului Literaturii Maghiare „Petőfi Sándor" din Budapesta și, mai ales, în Arhiva de Manuscrise a Bibliotecii Naționale Szécsényi, cu o vastă corespondență risipită la Muzeul Rodin din Paris sau de la Meudon, cu scrisori către sculptorul Constantin Brâncuși, păstrate în arhiva Barbu Brezianu, depozitată la Academia Română, creația *Otiliei Marchișiu-Bölöni* reprezintă un jurnal existențial al celei mai seducătoare vârste a culturii europene, cu centrul de iradiere la Paris, de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. După anii '70 când s-au publicat două volume, ce-i drept cu partituri generoase din jurnalul Otiliei Marchișiu (*Itoka. Ady Párizsban*, coordonator Robotos Imre, Editura Kriterion, 1977, respectiv Illes Ilona, *Ady és Bölöni Párizsában,* la Budapesta, în 1977), n-a existat nici o reeditare românească, autoarea nereușind să trezească interesul exegeților pentru o analiză mai profundă, deși literatura ei oferă perspectiva mai multor piste de cercetare: identitate-alteritate, alotropii ale călătoriei, paradigma lui *homo viator*, viața boemei pariziene, aspecte din biografia lui Anatole France, August Rodin sau Constantin Brâncuși, prieteni apropiați ai autoarei. Opinia publică românească a rămas relativ insensibilă și la reeditarea în 2010, la Editura Dacia a *Cărții suferințelor* (1923), jurnal al atrocităților din temnițele horthyste, receptarea ei nefiind influențată în vreun fel de

succesul răsunător de care s-a bucurat în Europa și în Statele Unite, după Primul Război Mondial, prilej cu care autoarea își dobândește notorietatea mondială. Mai frecventat este numele autoarei în rândul biografilor lui Constantin Brâncuși sau ai lui Auguste Rodin, care descoperă în Otilia Marchiș o prezență constantă în existența celor doi artiști. Este cunoscută de asemenea ca secretară personală a prozatorului Anatole France, cu care va întreprinde în 1910 o călătorie în Italia, consemnată în volumul *Anatole France barangolásai – Promenades d'Anatole France* (publicat în 1924 în limba maghiară și în 1929 în limba franceză; ulterior a apărut în rusă și în engleză). Impresionantul și tandrul schimb de scrisori dintre cei doi, păstrător al sentimentelor celor mai profunde de afecțiune reciprocă se află în Arhivele Bibliotecii Szécsényi din Budapesta.

Aici se impun câteva date cu caracter biografic despre autoare. Într-o consemnare autobiografică, păstrată în manuscris la Muzeul Literaturii Maghiare „Petöfi Sándor" din Budapesta și publicat în Anexe de către Imre Robotos (Robotos, 1977. 278) aceasta mărturisește: „Bölöni Györgyné, Marchișiu Otilia, m-am născut la 8 octombrie, 1873, la Homorod, județul Satu-Mare. Sunt de origine română. Tatăl meu a fost episcop greco-catolic, mama mea, Iulia Vultur, provenea dintr-o familie bogată, cu rude românești aristocrate. M-am măritat prea curând cu Kozmutza Kornel, director de poștă, de origine română (Cernăuți), cu care am locuit mai întâi la Carei, apoi la Budapesta, apoi la Sarajevo, unde soțul meu, după anexarea Bosniei, a devenit directorul poștei bosniace. Am un fiu, care trăiește în România, este medic la Craiova".

Otilia Marchișiu s-a născut la data de 8 octombrie 1873, în comuna Homorodul de Mijloc, județul Satu-Mare. Tatăl, George Marchișiu (ortografiat adesea Marchiș) este protopop și arhidiacon greco-catolic. Văduva Marchișiu, Iulia Vultur are mari probleme financiare, fiica mai mare, neîmplinită în dragoste se retrage la o mănăstire, fratele, Romulus George Marchiș se face, la rândul său, preot greco-catolic. Căsătoria Otiliei Marchiș cu Cornel Cosmuță este, așa cum autoarea

mărturisește, mai degrabă un act de caritate, o tentativă de a soluționa, pe moment, grava situație financiară a familiei Cosmuță. Visătoarea Otilia este nemulțumită de mediul prăfuit-provincial al Homorodului și al Careiului, unde tânăra familie s-a mutat ulterior. Tatăl, George Marchiș a fost nu numai preot, dar și poet și publicist. Născut în 1836, este contemporan cu cei mai importanți scriitori ai pașoptismului, dar și cu Mihai Eminescu. Studiază teologia la Viena, la Institutul Sfânta Barbara și când se întoarce în țară este hirotonit și devine profesor la liceul din Beiuș. Mare patriot român, scrie o poezie în cinstea Unirii Principatelor Române, din 1859, intitulată *Un glas peste Carpați*. Autoritățile maghiare îl sancționează pentru acest gest de solidarizare cu românii din Moldova și Țara Românească și va fi eliminat din învățământ. Activitatea literară a protopopului Marchișiu este deosebit de interesantă: Acesta este membru-fondator al unei „Societăți de leptură", iar în perioada studiilor vieneze va edita revista „Armonia". Revista este scrisă cu mâna și conține secțiuni religioase, literare și umoristice. O performanță a vremurilor acelea: între 1858-1859, George Marchiș reușește să scoată 23 de numere ale revistei. La Viena apărea în acea perioadă revista „Aurora română", iar George Marchiș va da spre publicare poeziile *Ciobanul și năluca*, *Plângerea proscrisului*, *O epistolă*, *Rămâi în străinătate*, *Din străinătate*, *Te iubesc*. Poetul George Marchiș va colabora și la alte reviste literare ale vremii sale, la „Familia" lui Iosif Vulcan și la „Foaie pentru minte, inimă și literatură". La revista orădeană va publica nuvela istorică *Orfanii* și *Prețul de capitulare* în anul 1866, anul debutului în poezie al lui Mihai Eminescu. Mai concret: în numărul din 15/27 mai 1866, pe aceeași pagină a revistei sunt publicate poezia *O călărire în zori* de Mihai Eminescu și nuvela *Orfanii* de George Marchiș. Chestiunea paternității textelor (care ar aparține de fapt lui Eminescu) este dezbătută de Dimitrie Vatamaniuc, Z. Augustin Pop sau de criticul Mircea Popa. Fără a intra în discuții legate de aspecte controversate ale poeziei lui Eminescu, nu putem să nu observăm că tatăl-Marchiș a fost în miezul evenimentelor literare ale secolului al XIX-lea, legându-și numele pentru eternitate

de numele celui mai mare poet național, așa cum Otilia își va lega numele și destinul de acela al celor mai de seamă reprezentanți ai culturii mondiale. Îi putem considera pe cei doi oameni ai întâlnirilor providențiale.

Călătorii. Identitate-Alteritate. Exil

Prima experiență revelatoare din existența diaristei Otilia Marchișiu-Bölöni este călătoria în jurul lumii pe care aceasta o efectuează, începând cu 1901. Ocolul pământului începe la 7 martie, când temerara călătoare, la vârsta de 28 de ani se îmbarcă la Triest și se aventurează până în Indii, Japonia și Hong-Kong. Otilia lăsase acasă un soț, pe Cornel Cosmuță, viitorul director al Poștei din Sarajevo, față de care nu simte vreo atracție și pe micuțul Cornel, care nu reușise să îi trezească instinctele materne la amplitudinea necesară rămânerii acasă, alături de familie. Mare parte din impresiile de călătorie apar, începând cu 1903, prin bunăvoința lui Lyka Károly, la revista „Uj idők", dar și la „Budapesti napló" sau „Szatrmárnémeti Közlöny", cărora Otilia le promisese că le va trimite însemnări, ca urmare a sprijinului material pe care îl obținuse din partea Ministerului Cultelor și Învățământului, pentru a sonda depărtările. Călătoria în Orient a Otiliei se înscrie între alotropiile călătoriei exotice, care au făcut celebre numeroase romînce. Ne gândim la călătoria în Persia a Marthei Bibescu, pe care, asemenea Otiliei, o vom regăsi în high society-ul parizian al anilor '20, la Bucura Dumbravă (Fany Seculici), care moare la Port Said sau la poeta Alice Călugăru. Literatura Otiliei Marchișiu-Bölöni ilustrează, prin toate manifestările sale, o veritabilă artă a evadării. Modurile prin care diarista și-a dobândit libertatea sunt *călătoria* și *creația***.** Călătoriile sunt oxigenul creației, contribuind la articularea ontologică a individului.

Jurnalul, proză a cotidianului, minimalistă, impregnată de sensibilitatea „feminină" transpusă asupra scriiturii, reconstruiește sinele prin scris și trasează drumul unei regăsiri identitare în pagini de autoficțiune. Confesiunile autoarei se circumscriu unei paradigme a căutării

identitare în relație cu Celălalt, alteritatea constituindu-se în diverse grade: una extremă, revelată de consemnările de călătorie din jurul lumii, alta reprezentată de modul de viață parizian la începutul secolului al XX-lea, în urma stabilirii autoarei, pentru mai multe decenii, în acest oraș. Călătoriile determinate de puternice dubii identitare și de sentimentul marginalității, se concretizează în narativizarea poveștii de viață, în reconnstruirea identității de margine, fragmentate de mentalități patriarhale moștenite din mediul natal și printr-o căsătorie de convenienţă, determinând un proces de reconstrucție, efectuat prin autoscopie și expunerea permanentă la diversele tipuri de alteritate. Jurnalul, memorialul de călătorie presupun așadar două perspective care antrenează subiectul: pe de-o parte de-contextualizare, urmată de o re-contextualizare cu caracter centralizator. Experiența călătoriei suspendă conștiința culturală de dinainte, transpune subiectul călător în experiențe existențiale noi și irepetabile, în raport cu timpul și spațiul. Jurnalul, scrierea autoscopică repun în drepturi subiectul, îl absolutizează și îl transformă în prioritate zero a oricărui proces de cunoaștere, fiind mijlocitorul unei experiențe a trecerii, a traversării de la margine către centru.

Otilia Marchișiu-Bölöni se stabilește, după exotica și extravaganta călătorie în jurul lumii în orașul-emblemă al spiritului boem, al nonconformismului devenit școală, la Paris (1904). Scrierile ei, însumând sute de pagini de jurnal, cronici literare și artistice, de certă calitate, epistolare (conservate cu rigurozitate de soții Bölöni), sunt azi documente de nesperată valoare pentru recompunerea unui *modus vivendi* unic frumoasei epoci pariziene. Reunite de imperativul autenticității și de o retorică semnificativă acestor tipuri de scriere, textele Otiliei Marchișiu se transformă în spații ale conservării cu precizie de barometru a mutațiilor de ordin cotidian, social și politic, dar și pe ale acelora din zona interiorității. Într-o notă amprentată de o *ars combinatoria* de tip postmodern, în discursul autoarei se suprapun mai multe tipuri de jurnal, jurnalul de călătorie în jurul lumii, jurnalul parizian, jurnalul exilului (la Viena, la Budapesta, în Transilvania),

jurnal de detenție (devenită operă independentă cu titlul *Cartea suferințelor*, tradusă în mai multe limbi), jurnal al dorului de patrie, amplu epistolar al prieteniei Otilia-Bölöni György- Ady Endre (în mod indirect, un jurnal al creației poetice a lui Ady). Toate aceste componente se adună sub cupola jurnalului de existență, a unui jurnal total, exterior și interior, semnificativ în ordinea biograficului, dar și în cea evenimențială, a faptelor plasate într-un hintergrund politic și social deosebit de consistent. Scrierile Otiliei Marchișiu consemnează chestiuni politice stringente, sunt martor tăcut și consecvent al celor Două Războaie Mondiale, al unei revoluții din Ungaria și apoi al instaurării comunismului în Ungaria. Din perspectiva factorului istoric, jurnalul este unul al decepției intelectualului în fața ipocriziei și a dualității intelectualilor în situații-limită, al angajării, prin consecință, de partea ideologiei comuniste și al denunțării escaladării fascismului, a nazismului, a extremismului de orice fel.

Literatura Otiliei Marchișiu-Bölöni scrisă, în cea mai mare parte a ei, departe de patria autoarei permite încadrarea acesteia într-o paradigmă a exilului, unde identitatea diaristei se modelează, se recompune prin contactul cu alteritatea. Prevalează procesul nașterii unei identități culturale a scriitorului într-un exil asumat, motivat de dorința de emancipare a femeii la sfârșitul secolului al XIX-lea. Confesiunile autoarei sunt amprentate de dihotomia intimitate-străinătate, Eu-Ceilalți. Chiar dacă autoarea percepe străinătatea nu ca pe un exil, ci ca spațiu al aventurilor existențiale, alegând deloc întâmplător Parisul ca mediu vital, în apogeul *belle epoque*-ului exotic și excentric, tărâmul făgăduinței tuturor boemilor, jurnalul acesteia consemnează dificultatea constantă de a se acomoda, de a vorbi impecabil limba franceză, de a se angaja în redacția vreunei publicații franceze (acest ideal din păcate nu se va împlini, nici măcar după celebritatea atinsă cu *Cartea suferințelor*; autoarea va fi doar colaborator la diferite publicații franceze, maghiare sau românești). Dificultatea acomodării chiar cu acel *joie de vivre* parizian și elita ei artistică, apoi mutarea la Budapesta pentru un deceniu, urmată de o reîntoarcere la Paris, până la sfârșitul

celui de-al Doilea Război Mondial sunt valorificate artistic, devenind declanșatori ai impulsului de a scrie. Exilul memorialistei devine un mod de viață, obsesia depărtărilor orientale este complementară obsesiei pentru Paris și nostalgiei paradisului voluntar pierdut al patriei. Exilul se manifestă ca forță modelatoare și impuls creator, spațiu al libertății, ca orizont al deschiderii spre alteritate. Opera Otiliei Bölöni este materializarea ideii că între experiența creatoare și aceea a exilului există o legătură indisolubilă, că impulsul de a scrie, maniera scriiturii sunt determinate de viețuirea într-un alt spațiu decât cel natal. Dacă primul impuls al tinerei Otilia Marchișiu a fost acela de a călători, următorul a fost acela de a scrie. Textele ei dezvăluie procesul sinuos și niciodată încheiat al asimilării ei de cealaltă cultură (cea franceză), prin dificultatea exprimării în limba franceză, dificultatea de a-i fi aprobate recenziile artistice spre publicare, contrabalansate toate de ușurința și naturaleţea cu care este acceptată de cercurile extravagante ale boemei franceze, locuite de mituri ale artei universale, Rodin, Anatole France, Gaugin, Monet, Vollard, Rilke, Hennri Barbusse, Brâncuși și mulți alții. Destinul Otiliei se împletește cu al altora asemenea ei, care aleg să trăiască la Paris, seduși de orașul-emblemă, care își năștea propriile mituri ale *belle epoque*-ului tocmai prin existența tumultoasă a celor mai renumiți creatori ai ei. Destinul unui Ady Endre (de care autoarea și soțul ei, Bölöni György s-au legat printr-o prietenie trainică, ce a durat până la sfârșitul vieții lui Ady, în 1919) sau al tânărului Constantin Brâncuși (cu care Otilia și-a împărțit nu o dată puținul în apartamentul ei din Rue Dauphine numărul 22), configurează o veritabilă paradigmă a artistului genial care-și definește personalitatea creatoare la Paris.

Influența modelatoare a marii culturi franceze o transformă pe Otilia dintr-o călătoare în spații exotice, dintr-o căutătoare eternă într-o scriitoare cu vocație, autoare de literatură de graniță. Publicistica vremii, precum și volumele ulterioare relevă un talent înnăscut care a avut nevoie de un spațiu cultural potrivit pentru a se manifesta. Contactul parizian îi este benefic atât din punct de vedere creator, cât

mai ales familial, sufletesc. Parisul, spaţiu intercultural şi boem, anulează pentru totdeauna reprezentarea patriarhală a femeii, contestă orice paradigmă tradiţională, în care femeia era subordonată bărbatului. Jurnalul Otiliei reprezintă un moment al conştiinţei de sine, demontând, dacă mai era cazul, mitul „celui de-al doilea sex." În Parisul de la începutul secolului al XX-lea, românceleˆ devin adevărate celebrităţi ale high society-ului: Elena Văcărescu, Anna de Noailles, Elena Bibescu, Helene de Caraman Chimay sau Otilia Kozmutza aduc o notă aparte, provenind dintr-o ţară percepută ca îndepărtată. Multe dintre ele ţin saloane literare, sunt extrem de cultivate, frumoase, rafinate şi inteligente, atrag atenţia boemei pariziene, sunt persoane influente, care au capacitatea de a modela destine umane notorii. Fără a intra în detalii, putem afirma, pe baza mărturiilor lecturate, că destinul artistic al lui Brâncuşi se datorează străduinţei Otiliei Kozmutza şi, nu în ultimul rând soţului acesteia, Bölöni. La foarte scurt timp după sosirea la Paris, Otilia devine apropiată a lui Rodin, a lui Anatole France (despre care scrie celebra *Anatole France barangolásai – Promenades d'Anatole* tradusă în mai multe limbi), a sculptorului Bourdelle (cartea despre acesta este o mostră de critică de artă de cea mai rafinată categorie). Parisul este oraşul prieteniilor sensibile şi trainice: jurnalul şi corespondenţa argumentează prietenia dintre Otilia şi Sophie Mete Gad, soţia lui Gauguin, cu Denise Aubert, fiica marelui E. Zola şi exemplele pot continua.

Deşi considerat spaţiu al adopţiunii, Parisul este abandonat în favoarea Budapestei, după al doilea Război Mondial. Raţiunile sunt politice şi nu detaliem, însă reprezintă cu certitudine motivul abandonării scrierilor Otiliei Marchişiu-Bölöni „în negura uitării". Maturitatea diaristei va fi legată de acest oraş, care nu va mai incita, totuşi la creaţie. Îşi va continua jurnalul, manifestare a unei defulări, însă apropierea de mediul natal, reîntoarcerea la „margine", către mediul de care în tinereţe a simţit că trebuie să se îndepărteze (dar pe care îl evocă, ce-i drept, cu multă căldură) nu aduce beneficii în plan artistic. Jurnalul pare secătuit de forţa de creaţie, devin arid şi anost, fiind

interesant cercetării actuale mai degrabă ca sursă de informare privind absurditatea regimului comunist, proaspăt instaurat în sud-estul Europei.

Așa cum am afirmat la început, scrierile Otiliei Marchișiu tezaurizează un impresionant patrimoniu cultural românesc și european, a cărui cercetare și publicare, fără resentimente identitare, naționale sau prejudecăți politico-ideologice, ne-ar aduce doar beneficii.

Bibliografie:

Itoka. Ady Párizsban, 1977, coordonator Robotos Imre, București, Editura Kriterion.

Illes Ilona, 1977, *Ady és Bölöni Párizsában*, Budapesta, Editura Petöfi Muzeum.

Bölöni, Otilia Marchiș, 2010, *Cartea suferințelor*, ediția a II-a, traducere și prefață de Livia Grămadă, Cluj-Napoca, Editura Dacia XXI.

Cîteva date generale despre aromâni

Sorin Guia

Aromânii, împreună cu meglenoromânii, sînt urmaşii românilor primitivi (vorbitori ai românei de dinainte de separarea în dialecte) din sud-estul Dunării.

Dialectul aromân se vorbeşte pe un teritoriu întins din Peninsula Balcanică (în Grecia[1], Albania, Macedonia, Bulgaria)[2] şi în România[3]. Datorită condiţiilor economice şi politice în care s-au dezvoltat, cele trei ramuri care-i despart pe românii sud-dunăreni s-au accentuat, ajungîndu-se la deosebiri lingvistice teritoriale în cadrul aceluiaşi grup.

Dintre românii sud-dunăreni, aromânii sînt singurii care şi-au păstrat ***numele*** generic; aceştia îşi spun *armâņi*, *rumâņi* (<lat. *romanus*), cu *a* protetic şi cu sincoparea lui *u* neaccentuat (legi fonetice specifice

[1] Grupul cel mai numeros şi mai compact de aromâni trăieşte în Grecia, unde constituie cea mai importantă minoritate naţională.

[2] Aromâna este vorbită şi în alte ţări europene, ba chiar şi în SUA sau Australia, vorbitorii acestui idiom fiind emigranţi în perioade recente. În general, aromânii pot fi întîlniţi astăzi în Tesalia, Epir, Macedonia (în Grecia), în jumătatea sudică a Albaniei, în sudul Macedoniei şi în sud-vestul Bulgariei, activînd şi în oraşele Atena, Salonic, Sofia, Belgrad, Scopje, Tirana etc.

[3] În România, au venit în număr mai mare începînd cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în oraşe, pentru ca în perioada interbelică mulţi aromâni veniţi din Balcani să se stabilească în Dobrogea, unde au rămas pînă astăzi. Dintre aromânii stabiliţi în Dobrogea în perioada dintre cele două războaie, grupuri numeroase formează *grămostenii* (în special cei originari din Bulgaria) şi *fărşeroţii*.

idiomului lor), termenii *aromân* şi *macedoromân* fiind savanţi. Aromânii sînt numiţi *vlahi*[4] de către slavii din Balcani, *ţinţari* (datorită faptului că pronunţă africata *ĉ* ca *ţi*) de către sîrbi, *ciobani* (după ocupaţia lor de bază) de către albanezi şi turci, porecliţi *cuţovlahi*[5] „vlahi şchiopi" de către greci. Denumirile pe care şi le atribuie între ei sînt legate de localităţile şi regiunile în care locuiesc: *epiroţi*, aromânii din Epir, *grămusteni*, cei din localitatea Gramos, *fărşeroţi*, cei din apropierea localităţii Fraşari (Albania), *moscopoleni* (termen care a dobîndit şi sensul de aromân din oraşe, orăşean), cei din jurul fostului centru cultural al aromânilor din Albania, Moscopole. De fapt, se disting trei ramuri mai importante de aromâni: a) aromânii din Epir şi Tesalia, ocupînd cea mai mare parte a muntelui Pind (din această ramură se trage şi grupul din Olimp şi grupul din apropierea Salonicului); b) grămostenii/grămustenii din muntele Gramos, la graniţa actuală dintre Grecia şi Albania, centrul cel mai important fiind Gramostea (care avea cîndva cc. 40000 de locuitori aromâni); din această ramură se trag şi aromânii din Macedonia; c) fărşeroţii, aromânii din jumătatea de sud a Albaniei, în apropierea oraşului Korça, dar şi în oraşele mari albaneze.

Ocupaţiile lor sînt legate de păstorit (ocupaţie care se mai practică şi astăzi şi care a reuşit să întîrzie procesul de deznaţionalizare) şi, mai puţin, de agricultură[6], fapt care se vede şi în terminologia agricolă de bază moştenită din latină: *ágru*„ogor" (<lat. *ager*), *arátu̯*, *arátru* „plug" (<lat. *aratrum*), *aru̯*„ar" (<lat. *arare*), *fîrinî* „făină" (<lat. *farina*), *gîrnu*, *grănu̯*„grîu" (<lat. *granum*), *ordu̯*„orz" (<lat. *hordeum*), *se̯áţirî*

[4] Termenul *vlah*, denumind o populaţie (a)românească, apare în secolul al XI-lea la istoriograful bizantin Kedrenos şi se referă la un eveniment petrecut cu un secol înainte; vezi lucrarea istoricului român de origine aromână, G. Murnu, *Istoria românilor din Pind. Vlahia mare, 980-1259. Studiu istoric după izvoarele bizantine*, Bucureşti, 1913, p. 14.

[5] Sub numele acesta sînt amintiţi şi de Miron Costin, stolnicul Constantin Cantacuzino, D. Cantemir şi de reprezentanţii Şcolii Ardelene.

[6] Deşi agricultura nu reprezintă una dintre ocupaţiile de bază ale aromânilor, păstrarea unor termeni din limba latină privitori la această îndeletnicire (pierduţi de dialectul dacoromân), ne arată că aromânii aveau cunoştinte despre aceasta şi că, în trecut, agricultura trebuie să fi fost ceva mai răspîndită.

„seceră" (<lat. *sĭcilis*), *vómiri* „brăzdar" (<lat. *vomiri*). Pîna la apariţia căii ferate, cărvănăritul (transportul mărfurilor cu caravanele) a constituit una dintre ocupaţiile aromânilor.

Numărul acestora nu se poate fixa cu exactitate, din lipsa unor statistici recente, dar se poate estima între 400.000 şi 600.000[7], cei mai mulţi locuind în Grecia (între 200.000 şi 350.000), în Albania (între 70.000 şi 100.000) şi în Republica Macedonia (între 30.000 şi 50.000), în România numărul aromânilor fiind între 80.000 şi 100.000 (cc. 50.000 activînd în Dobrogea)[8]. Cei mai puţini aromâni se găsesc în Bulgaria: între 10.000 şi 15.000[9].

Starea culturală. Începuturile scrisului în aromână nu sînt cunoscute. Trecutul cultural al aromânilor este legat de înfiinţarea, în secolul al XVIII-lea, la Moscopole, a unui centru cultural în limba naţională (unde şi-au deschis şcoli şi au înfiinţat o tipografie)[10] şi de două inscripţii în aromână cu litere greceşti: *Inscripţia lui Nectarie Tărpu* (din 1873, de pe o icoană de lemn, descoperită în Albania)[11] şi *Inscripţia de pe vasul Simota* (nedatată, dar plasată în aceeaşi perioadă). Tot nedatat, dar plasat în secolului al XVIII-lea, este *Liturghierul*

---

[7] Scriitorul grec Rizos Rangabé dă cifra de 600.000. Theodor Capidan (în *Aromânii*, p. 32) consideră că numărul aromânilor ar fi de 300.000-350.000, repartizaţi astfel: 150.000 în Grecia, 100.000 în fosta Republică Iugoslavia, 65.000 în Albania şi 40.000 în Bulgaria. După statisticile recensămîntul grecesc din 1931, aromânii ar reprezenta 3,18% din populaţia Greciei, adică 211.798 de persoane. Vezi Matilda Caragiu Marioţeanu, *Compendiu de dialectologie română (nord – şi sud – dunăreană)*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1975, p. 218.

[8] Pe lîngă zona Dobrogei, aromânii se găsesc în mai multe localităţi din sudul ţării (Slobozia, Călăraşi, Urziceni), dar şi din Banat. Grupuri mai importante de aromâni se găsesc şi în oraşe precum Bucureşti (cu împrejurimile), Constanţa, Tulcea, Timişoara, Cluj-Napoca, Bacău, Brăila etc.

[9] Vezi, pentru o prezentare detaliată, Valeriu Rusu (coord.), *Tratat de dialectologie românească*, Editura Scrisul românesc, Craiova, 1984, p. 423.

[10] La sfîrşitul secolului al XVIII-lea, în urma războaielor turceşti, Moscopolea a fost distrusă, conducînd la sfîrşitul unei activităţi culturale aromâne.

[11] Textul inscripţiei (*Viryiră, muma-l dumneḑă,órătră noi pecătoşľi* „Fecioară, mamă a lui Dumnezeu, roagă-te pentru noi păcătoşii") figurează pe o gravură în lemn, reprezentînd-o pe Fecioara Maria cu pruncul în braţe, descoperită în Ardenica (Albania). Vezi Matilda Caragiu Marioţeanu, *Liturghier aromânesc, manuscris anonim inedit*, Bucureşti, 1962, p. 112-113.

aromânesc, cel mai vechi text de cult, scris în aromână (tot cu alfabet grecesc), care prezintă particularități ale graiului aromânilor din Albania[12], ceea ce ne permite o ipoteză privitoare la locul de apariție a lucrării.

La începutul secolului al XIX-lea, sub influența Școlii Ardelene, își desfășoară activitatea cîțiva aromâni stabiliți în Austro-Ungaria, dintre care îi amintim pe Gheorghe Constantin Roja[13] și Mihail C. Boiagi[14], autorii primelor lucrări științifice consacrate aromânei, care adaptează alfabetul latin la scrierea dialectului.

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, prin grija unor personalități române (dintre care îi amintim pe D. Bolintineanu, Cristian Tell, Ion Ionescu de la Brad, Cezar Bolliac, C. A. Rosetti), iau ființă primele școli românești în Balcani, în care s-au instruit copiii aromânilor și ai meglenoromânilor[15], ceea ce a condus și la apariția unei literaturi culte în dialectul aromân[16].

---

[12] *Liturghierul* aromânesc este un manuscris nedatat, nesemnat și nelocalizat, scris cu alfabet grecesc, provenind probabil din Albania și datînd din secolul al XVIII-lea. Cf. *ibidem*, p. 6-16, 118-122.

[13] C. Roja publică două lucrări fundamentale, ambele apărute la Budapesta: *Untersuchungen über die Romanier oder sogenannten Wlachen, welche jenseits der Donau wohnen* „Cercetare asupra românilor sau așa-numiților vlahi care locuiesc dincolo de Dunăre" - 1809 (lucrare cu caracter istoric, consacrată dovedirii originii latine a aromânilor, dar care prezintă și interes filologic) și *Măiestria ghiovăsirii românești cu litere latinești, care sînt literele românilor ceale vechi* (1810).

[14] Mihail G. Boiagi publică la Viena, în 1813, prima lucrare de gramatică descriptivă a aromânei, scrisă în greacă și în germană, *Γραματικη ρομανικη, ητοι μακεδοβλαχικη/ Romanische oder Macedonowlachische Sprachlehre* „Gramatica română sau macedoromână".

[15] Pe la 1900 existau în Peninsula Balcanică șase școli secundare și 119 școli primare cu limba de predare maternă (de fapt, în varianta literară dacoromână).

[16] Amintim, în acest sens, pe reprezentanții de seamă ai acestei direcții literare: Constantin Belimace (1844-1932), George Murnu (1868-1957), Nuși Tulliu (1872-1941), Nicolae Batzaria (1847-1952), Marcu Beza (1882-1949), Nida Boga (1886-1974). Vezi, pentru o prezentare detaliată, *Antologie aromânească*, partea a II-a (p. 151-354), publicată de Tache Papahagi, în 1922, la București. Interesul pentru literatura cultă și pentru cea populară aromânească continuă și în a doua jumătate a secolului al XX-lea, cînd apar *Antologie lirică aromână*, București, 1975 și *Antologie de proză aromână*, București, Editura Univers, 1977 (ediții îngrijite de Hristu Cîndroveanu, cu transpunere și în dacoromână). Amintim și volumele *Antologie*

Manifestările ştiinţifice care exprimă interesul faţă de idiomul vorbit de aromâni îşi au începuturile în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, prin Johann Thumann[17] şi Fr. Miklosich[18] şi continuă cu Gustav Weigand[19], al cărui interes faţă de dialectul aromân se reflectă în mai multe lucrări de o înaltă ţinută academică.

Importante pentru cunoaşterea dialectului aromân sînt şi culegerile de literatură populară realizate de Tache Papahagi (1892-1977), care publică *Din literatura poporană a aromânilor*, Bucureşti, 1900, o culegere de folclor aromânesc (poezii populare, colinde, proverbe, obiceiuri); *Graie aromâne*, Bucureşti, 1905; *Basme aromâne*, Bucureşti, 1905. Tot lui Tache Papahagi îi revine meritul de a fi autorul unui dicţionar-tezaur, *Dicţionarul dialectului aromân general şi etimologic*[20], Bucureşti, 1963, ediţia a II-a, augmentată, 1974.

Cele mai importante lucrări referitoare la cunoaşterea aromânei le datorăm, în prima jumătate a secolului al XX-lea, lui Theodor Capidan (1879-1953)[21], iar în perioada comunistă şi postdecembristă Matildei

---

populară aromână, Bucureşti, 1976 (ediţie îngrijită de Chirata Iorgoveanu-Dumitru), *Folclor aromân grămustean*, Bucureşti, 1982 (ediţie îngrijită de Nicolae Gh. Caraiani şi Nicolae Saramandu) etc.

[17] Profesor la Universitatea din Halle, publică, în 1774, la Leipzig, vol. I din *Untersuchungen über die Geschichte der östlichen europäischen Völker*.

[18] Fr. Miklosich publică la Viena, în 1881, lucrarea *Rumänische Untersuchungen. I. Istro- und macedo-rumänische Sprachdenkmähler* „Studii. Românești. I. Monumente de limbă istro- şi macedo-române".

[19] Romanistul german Gustav Weigand publică lucrările: *Die Sprache der Olympo-Walachen, nebst einer Einleitung über Land und Leute*, Leipzig, 1888; *Die aromunen, ethnographisch-philologisch-historische Untersuchungen*, Leipzig, vol. I, 1895, vol. II, 1894; *Rumänen und Aromunen in Bulgarien*, în „Jahresbericht", XIII, 1908, p. 1-105; *Rumänen und Aromunen in Bosnien*, în „Jahresbericht", XIV, 1908, p. 171-197; *Die Aromunen in Nordalbanien*, în „Jahresbericht", XVI, 1910, p. 193-212; *Die aromunischen Ortsnamen im Pindusgebiet*, în „Jahresbericht", XIX-XXV, 1919.

[20] Acest dicţionar oferă un vast material lexical, prezentat comparativ, prin raportare la limbile romanice şi balcanice, fiind util nu doar pentru lingvişti, ci şi pentru folcloriști şi etnografi. Vezi Valeriu Rusu (coord.), *Tratat de dialectologie românească*, Editura Scrisul românesc, Craiova, 1984, p. 426.

[21] Theodor Capidan ne lasă, pe lîngă studiile valoroase despre macedoromâni, cea mai amplă monografie dedicată dialectului aromân: *Aromânii. Dialectul aromân. Studiu lingvistic*, Bucureşti, 1932.

Caragiu-Marioţeanu[22] şi lui Nicolae Saramandu[23]. Amintim şi lucrările actuale ale Marianei Bara (*Le lexique latin herité en aroumain dans une perspective romane*, München, 2004), ale Manuelei Nevaci (*Verbul aromân. Structură şi valori*, Bucureşti, 2006) şi ale lui Petre Neiescu (*Vocalismul dialectului aromân din R. P. Albania şi din R. S. Macedonia*, 1974 – teză de doctorat şi *Mic atlas al dialectului aromân din Albania şi din fosta Republică Iugoslavă Macedonia*, EA, Bucureşti, 1997). De asemenea, interesul faţă de dialectul aromân a condus la efectuarea de anchete şi la publicarea unor importante lucrări ale unor romanişti occidentali, dintre care îi amintim pe germanii Johannes Kramer, Wolfgang Dahmen[24] şi Thede Kahl[25].

---

[22] *Fono-morfologie aromână. Studiu de dialectologie structurală*, Bucureşti, 1968; *Compendiu de dialectologie română (nord- şi sud-dunăreană)*, Bucureşti, 1975; Dialectologie *română* – în colaborare cu Ştefan Giosu, Liliana Ionescu-Ruxăndoiu, Romulus Todoran, Bucureşti, 1978; *Rumänisch: Areallinguistik I. Dakorumänisch. Les aires linguistiques. I. Dacoroumain*, capitolul 198 din *Lexikon Der Romanistischen Linguistik* (lucrare colectivă de mari proporţii, editată de Günter Holtus, Michael Metzeltin şi Christian Schmitt – Band / Volume III, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1989, p. 405-423, cu 4 hărţi lingvistice dialectale dacoromâne şi o hartă geografică a provinciilor istorice româneşti); *Dicţionar aromân (macedovlah) DOARO. A-D. Comparativ (român literar-aromân), contextual, normativ şi modern* (1997); *Aromânii şi aromâna în conştiinţa contemporană*. Ediţie bilingvă, Editura Academiei Române, 2006.

[23] *Cercetări asupra aromânei vorbite în Dobrogea. Fonetica. Observaţii asupra sistemului fonologic*, Bucureşti, 1972; *Folclor aromân grămoştean*, Bucureşti, 1972; *Studii aromâne şi meglenoromâne*, Constanţa, 2003; *Romanitatea orientală*, Bucureşti, 2004; *Structura aromânei actuale. Graiurile din Dobrogea. Texte dialectale*, Bucureşti, 2005.

[24] Împreună cu colaboratorii lor (Klaus-Jürgen Fiacre, Rainer Schlöser şi Beate Wild) publică în anii 1985, şi 1992 două volume din *Aromunischer Sprachatlas. Atlasul lingvistic aromân (ALiA)*.

[25] *Ethnizität und räumliche Verteilung der Aromunen in Südosteuropa* – teză de doctorat, publicată sub acelaşi titlu la Munster, în 1999; *Hirten in Kontakt. Sprach- und Kulturwandel ehemaliger Wanderhirten in Epirus und Südalbanien*. Münster, Wien, New York 2007; împreună cu Maria Bara şi Andrej N. Sobolev: *Die südaromunische Mundart des Dorfes Turia [Krania], Pindus. Syntax, Lexik, Ethnolinguistik, Texte)*. Materialien zum Südosteuropasprachatlas 4. München, 2005; împreună cu Wolf Dietrich şi Geórgios Sárros: *Kutsúfliani. Volkskundliche Studie eines aromunischen Dorfes im Pindos-Gebirge. Κουτσούφλιανη. Λαογραφική έρευνα ενός βλάχικου χωριού στην Πίνδο*, Zweisprachige Ausgabe Griechisch-Deutsch, 2005; *Istoria aromânilor*, Bucureşti, 2006.

Dacă după căderea Imperiului Otoman, războaiele balcanice din 1912-1913 pentru reîmpărţirea peninsulei şi (re)formarea statelor naţionale Bulgaria, Serbia, Albania se manifestă o tendinţă de ridicare a naţionalismului la rang de politică de stat (punînd capăt năzuinţelor de emancipare naţională şi culturală a aromânilor, în nici unul dintre statele balcanice nerecunoscîndu-se aromânilor statutul de minoritate[26]), după căderea regimurilor comuniste din Balcani, aromânii din Republica Macedonia şi Albania profită de acest context, solicitînd şi obţinînd dreptul de a se organiza în asociaţii culturale proprii, de a avea reviste, emisiuni de radio şi televiziune, şcoli în limba maternă, dar numai private, fără susţinere financiară din partea statului.

Astfel, la Tirana, apare revista „Frăţia. Vëllazëria" (în albaneză şi aromână), organul Societăţii culturale „Arămăni di Albania". Din anul 1990, apare, la Bucureşti, revista lunară „Deşteptarea" („publicaţie de informare, artă, istorie, literatură şi civilizaţie, editată de Ministerul Culturii") şi din 1994, „Dimîndarea" („trimestrial de cultură şi literatură aromână"). În SUA apare publicaţia „Frănda valahă", iar la Freiburg, din 1984, „Zborlu anostru" („revistă culturală aromânească, scoasă di «Fundatsia Gramostea» – U.S.A., deadun cu «Uniunea Culturală Aromână» – R. F. Germania"). În noiembrie 2000 a avut loc, la Skopje, primul „Festival internaţional di armâneaşcă puizii «Constantin Belimace – 2000»", la care s-a adăugat şi un „simpozion de literatură şi cultură", comunicarea preponderentă fiind în dialectul aromân.

Astăzi există două tendinţe între oamenii de cultură aromâni: una de a recunoaşte idiomului lor calitatea de dialect al limbii române şi alta de a-l considera o limbă romanică separată de dacoromână şi de a crea o nouă limbă de cultură[27] pe baza idiomului matern (conside-

[26] La noi, doar administraţiile guvernamentale ale României din perioada interbelică sprijină emigrarea a 12.000 de aromâni şi meglenoromâni în Dobrogea (în perioada 1920-1938), în timp ce guvernele comuniste manifestă dezinteres faţă de confraţii de la sud de Dunăre.

[27] În calea acestui deziderat, există o serie de dificultăţi: recunoaşterea oficială a dialectului în toate statele în care trăiesc vorbitori ai acestui idiom şi sprijinirea de către acestea a dezvoltării funcţiilor social-culturale ale dialectului; dezvoltarea divergentă a dialectului aromân în diferite state în care locuiesc vorbitorii acestuia; cuvintele uzuale ale vieţii moderne sînt preluate din limbile oficiale ale statelor în care vieţuiesc, deşi structura gramaticală şi lexicul referitor la viaţa tradiţională sînt unitare.

rîndu-se că statutul de limbă ar oferi mai multe şanse de recunoaştere oficială). Încercarea de ridicare a dialectului la rangul unei limbi de cultură poate fi o soluţie de supravieţuire a acestui idiom, în timp ce nereuşita acestui deziderat poate conduce la dispariţia acestuia ca dialect primar al limbii române[28].

În ceea ce priveşte ***repartiţia dialectală a aromânei***, diversitatea acesteia (sesizată mai ales la nivelul lexicului şi într-o oarecare măsură în cel al foneticii) este dată, în primul rînd, de răspîndirea vorbitorilor în toate ţările din Peninsula Balcanică (adeseori în grupuri izolate, prin deplasarea lor continuă în căutarea de păşuni), dar şi de pluriling-vismul generat de contactul cu populaţii de limbi diferite. Variaţia dominantă este cea diatopică, în timp ce variaţia diastratică a fost, pînă nu demult, în planul secund.

Faţă de celelalte dialecte sud-dunărene, aromâna are un caracter mai conservator, manifestat la toate nivelurile limbii (cu precădere în fonetică şi morfologie).

Prezenţa sau absenţa vocalei *î* constituie principala particularitate care conduce la împărţirea graiurilor aromâne în două grupe: graiurile de tip F (fărşerot, din Albania)[29], care nu conosc vocala *î*, respectiv graiurile de tip A (pindenii şi grămostenii), care au sistem vocalic complet (identic cu cel al românei comune), caracterizîndu-se prin ocurenţa vocalei posterioare nelabiale închise *î*.

O altă trăsătură fonetică divergentă este dată de reducerea diftongilor *e̯a* şi *o̯a* la *e̯*, respectiv *o̯* în unele graiuri de tip F şi păstrarea diftongilor, ca în protoromână, în graiurile de tip A.

Dacă în graiurile de tip A se păstrează, după consoană simplă finală, vocalele reduse, afonizate *i̯* şi *u̯*, în graiurile de tip F acestea dispar.

[28] Vezi, pentru o prezentare detaliată, Adrian Turculeţ, *Dialectologie română*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2002, p. 100-102.

[29] După Nicolae Saramandu (în *Tratat de dialectologie românească*, p. 427), de primul grup aparţin graiurile fărşerot, moscopolean şi muzăchear, la care se adaugă cel al aromânilor din Gopeş şi Molovişte, precum şi al celor din Beala de Sus şi Beala de Jos.

La fontaine de jouvence

Tristan Ranx

Le royaume du Prêtre Jean s'incarne tel un symbole sur le territoire de l'Amérique, et la carte est décalquée jusqu'à se confondre avec la réalité géographique. Mais la jonction de cette utopie médiévale[1] qui porte aussi intrinsèquement sa propre dystopie, ne pouvait être sans conséquence dans le monde de l'utopie politique ou la carte *est* le territoire.

Juan Ponce de León qui avait participé au second voyage de Colomb entendit parler de la fontaine de jouvence quand il était gouverneur de Porto Rico. Les Indiens Boriqueño lui racontèrent que sur l'île de Bimini à l'ouest, se trouvait une fontaine qui guérissait et et avait le pouvoir de rajeunir ceux qui s'y baignaient. Malade, et impuissant, selon les chroniqueurs, le vieil homme espérait bien trouver cette fontaine afin de retrouver sa vigueur d'antan. C'est le jour de Las P*asquasfloridas*, les Pâques fleuries[2], que les Espagnols abordèrent sur une côte sauvage qu'ils nommèrent *Florida*. Après des recherches désespérées le long de la côte, Ponce de Léon fut blessée par une flèche empoisonnée au Manchinell[3], un fruit toxique qui, paradoxalement, servait justement à

[1] La lettre du prêtre Jean, une utopie médiévale. István Bejczy. Imago. Université de Nimègue 2001.

[2] Encyclopédie des mondes qui n'existent pas. Michael Page et Robert Ingpen. Gallimard. 1987

[3] Hippomane mancinella, le mancenillier est un petit arbre très toxique de la famille des Euphorbiaceae, des régions équatoriales d'Amérique dans les sols secs et sableux. Le terme de "mancenillier" dérive de l'espagnol manzanilla ("Petite pomme") en raison de la forme de son fruit.

empoisonner les fontaines. Les effets de ce poison appelé *manzanilla de la muerte* ou *petite pomme de la mort* sont effrayants, car le latex de l'arbre est très toxique, il déclenche par simple contact avec la peau ou les muqueuses, une réaction inflammatoire intense et l'intoxication s'accompagne d'une chute rapide de la tension artérielle et d'un choc anaphylactique avec des brûlures et parfois des nécroses des tissus contaminés. Il est intéressant de rapprocher la quête tragique de Ponce de Leon avec une légende transmise par Hérodote sur la fontaine de jouvence qui est très proche de la légende indienne, établissant un principe de similitude entre Indiens et Espagnols. Ainsi, Hérodote donne une description de la fontaine de jouvence chez les Éthiopiens Macrobes (ce qui veut dire longue vie) dans leur capitale Meroé au niveau de la dixième cataracte du Nil: «*le roi les conduisit alors à une source qui avait la propriété de rendre le corps brillant, comme si elle était d'huile, et qui répandait une odeur de violette. L'eau de cette source était d'une densité si faible que tous les objets, fut-ce la matière la plus légère y coulait à pic. Sans doute est-ce à cette source que Éthiopiens doivent leur longévité, si tant est qu'elle ait les propriétés qu'on lui prête.*» Les indications d'Herodote sont laconiques, mais nous pouvons nous en contenter pour les replacer dans leur contexte et voir la fontaine de jouvence sous un jour bien différent des fantasmagories magiques. Sophie Bocksberger de l'université d'Oxford a utilisé cette même méthode de reconstruction à partir d'informations lacunaires pour reconstituer la pantomime romaine en demandant à des danseurs d'improviser à partir de ces éléments.[4] Une méthode similaire peut être utilisée pour reconstituer les caractéristiques de la fontaine de jouvence à partir des indications d'Hérodote. Premièrement, nous devons prendre en compte un premier point important qui a trait à la densité du liquide. Nous savons que le liquide qui a une plus faible densité que l'eau est l'huile, ce qui donne une explication rationnelle au fait que les objets coulent et que cette *eau* rende le corps brillant. On peut donc présumer qu'il s'agit d'une huile à base de fleurs qui sont utilisées pour

[4] Projet Ancient dance in modern dancers.

leurs qualités cosmétiques. Cela peut être l'huile d'Abyssinie constituée d'une plante appelée *Crambed' Abyssinie* utilisée pour ses qualités nourrissantes et protectrices depuis l'antiquité, mais cette huile est presque inodore alors qu'Herodote parle d'une odeur de violettes ce qui peut laisser penser qu'en plus de l'huile traditionnelle sans odeur, qu'une autre plante fut utilisée dans la préparation. Ainsi, la violette africaine (Saintpaulia ionantha) a été (re)découverte au nord de la Tanzanie en 1892 par le baron Walter von Saint Paul. On l'appelle aussi violette du Cap, ou Violette d'Usambara[5]. Le parfum de cette fleur est d'ailleurs très différent de celui de la violette de synthèse, c'est une odeur extrêmement végétale, humide, presque étouffante, et effectivement, particulièrement reconnaissable, s'il s'agit de prendre en compte le témoignage d'Hérodote. On retrouve cette plante jusqu'en Tanzanie et au Kenya. La médecine traditionnelle lui confère de nombreux pouvoirs apaisants. Ses graines et ses fleurs étaient des constituants de certains produits médicinaux comme *le catholicium simple* et le *diaprun solutif* de la pharmacopée maritime occidentale au XVIIIe siècle. Parmi ses bienfaits, le plus important est sa propriété de traiter les rhumatismes ainsi que les maux rhumatismaux. Ce qui peut rendre le témoignage d'Hérodote assez crédible, sauf pour la définition de *Fontaine* à moins de considérer que de l'huile de Saintpaulia Ionantha et de Crambe d'Abyssinie était ajoutée à une eau de source alimentant un bain.

[5] Les monts Usambara forment une chaîne de montagnes située dans le nord-est de la Tanzanie, dans l'arrière-pays de la ville côtière de Tanga. C'est un des rares écosystèmes de forêt tropicale d'Afrique de l'Est.

Crambe D'Abyssinie
Originaire d'Afrique de l'Est

1 **CRAMBE D'ABYSSINIE**

2 SAINTPAULIA IONANTHA

La présence de fontaines et de bains antiques hors l'Égypte est peu connue à part les bains de Gondar en Éthiopie qui ont pu être un ancien site cérémoniel. Pour la symbolique des fontaines, il est intéressant de voir leur influence dans la culture judéo-chrétienne dans *Lettres sur divers sujets importants de la géographie sacrée et de l'histoire sainte* de Joseph Romain Joly publié en 1772, l'auteur désigne la *fontaine Scellée* et les piscines de Salomon près de Jérusalem: « *une partie des piscines a été creusée dans le roc, le reste est une maçonnerie de grosses pierres. Elles sont remplies d'une eau excellente qui leur vient de la fontaine scellée qui est plus haute et dans un trou profond, où l'on descend par un trou fort étroit. (...) C'est au fond de celui-ci que sont les sources. Il y en a deux qui sortent du rocher, d'où l'on voit aussi distiller plusieurs filets d'eau qui tombent des veines de la roche. L'eau passe dans la première cave par un canal que l'on y a taillé et qui va se décharger dans un réservoir ensuite dans les piscines*.»

Nous savons en outre que l'hysope était une plante sacrée des Hébreux que le roi Salomon utilisait pour ses bains et qui guérissait les rhumes et toutes les affections des bronches.[6] Dans le *Cantique des cantiques,* la fiancée est comparée à une source fermée, à une *fontaine scellée* (v. 12). « *Une fontaine dans les jardins* » et « un *puits d'eaux vives* (v. 15) ». Jésus utilise aussi l'image de la fontaine de jouvence «*mais l'eau que je lui donnerai, sera en lui une fontaine d'eau jaillissant en vie éternelle*» (Jean 4:13, 14). Au moyen âge, le *jardin clos* comme la *fontaine scellée* deviendra liée aux images de la jeunesse et de l'amour comme dans le beau poème *L'amour de moy s'y est enclose* – Alain Lantrian – 1543[7]

L'amour de moy s'y est enclose
Dedans un joli jardinet
Où croît la rose et le muguet

[6] *Usages divers des plantes* (Classification par le nom de la plante en latin). Robin Arma robin.arma@free.fr http://www.robinarma.com

[7] Ce poème est certainement bien plus ancien.

Le jardin clos : l'aizi en Occitan, mot que l'on retrouve en roumain dans le mot *aici*, et le français *ici* dont la forme poétique, *l'ici et maintenant*, correspond au lieu de l'amour, l'aise, ou même plaisance en français. Toute la poésie des troubadours se construit autour de cette opposition entre l'ici et le lointain, tel le fameux amour lointain idéalisé par Jauffré Rudel.

Au vu de la tradition des fontaines et des piscines remontant au roi Salomon et donc aux liens diplomatiques et commerciaux qui unissaient les deux royaumes, le témoignage d'Herodote paraît donc crédible quant à l'existence de la *fontaine de jouvence* en Éthiopie. Mais l'ajout d'une huile en quantité suffisante pour former une épaisse couche oléagineuse[8] en surface serait un procédé possible, mais extrêmement coûteux, car nécessitant une très grande quantité de fleurs pour produire l'huile de crambe d'Abyssinie ainsi qu'un approvisionnement long et très difficile depuis les monts Usumbara de Tanzanie pour les violettes, mais il est a noter que cette dernière huile, très foncée, est tellement forte qu'il suffit de quelques gouttes pour parfumer un bain[9]. Par conséquent, en vue de cette utilisation nécessairement parcimonieuse, les réserves de la fontaine décrite par Hérodote, devaient être suffisantes pour de longues périodes dans la cadre d'une utilisation non quotidienne, mais une telle Fontaine de Jouvence » (nous dirions une *fontaine cosmétique*) ne pouvait donc être que l'apanage d'un Roi ou d'un empereur ce qui est d'ailleurs spécifié par Hérodote.

---

[8] Certains auteurs parlent d'une fontaine de naphte pour expliquer la fontaine de Jouvence, mais l'intérêt de prendre un bain d'hydrocarbures pour raisons de santé paraît bien improbable sans compter que même avec de l'imagination le parfum de la violette et l'odeur du naphte ne sont pas comparables.
Dictionnaire des sciences naturelles, dans lequel on traite méthodiquement des différents êtres de la nature (etc.) Suivi d'une biographie des plus célèbres naturalistes (etc.), Volume 4. Levrault, Schoell, 1816.

[9] En testant le mélange d'huile d'Abyssinie avec une essence essentielle de fleur de violette, le résultat est remarquablement comparable à la description d'Hérodote. Ce mélange a en effet « la propriété de rendre le corps brillant » ou plus spécifiquement la peau brille en conservant les qualités d'une huile sèche!

L'existence de cette fontaine ne paraît, dès lors, pas plus improbable que les trois mille ânesses qui fournissaient le lait pour les bains de jouvence de la reine Cléopâtre en Égypte hellénistique, ou même, selon les témoignages (ce point est cependant non confirmé par les actes du procès[10]), les bains au sang de vierges de la comtesse Erzebet Bathory dit la *comtesse sanglante*[11], qui vidait des jeunes filles de leur sang pour conserver sa jeunesse dans la Hongrie du XVe siècle.

On aurait tort de faire reposer la légende de la fontaine de Jouvence sur les seuls Espagnols sans tenir compte des légendes indiennes et une cosmogonie particulière basée sur l'eau. Remarquons, au passage, que les Chibchas adoraient la déesse Dabecida ou Bochica qui est la même que la déesse Dabaïba ou Bodaiba du Darien. Le dieu de la pluie des Cuna ou Cueva s'appelle Chiripa. Pedro Martyr décrit le dieu " Dabaïba , qui était le nom à la fois d'une rivière et d'une divinité, dont le sanctuaire était à 40 lieues du Darien. Des caciques y envoyaient des esclaves pour être étranglés et brûlés devant l'idole.

Plusieurs influences mythologiques se rencontrent chez les Chibchas, premièrement l'importance des divinités des eaux et du symbole de l'arc-en-ciel. La croyance que les ancêtres des hommes étaient issus d'un lac ou d'une source parait commune à de nombreuses tribus andines comme les Indiens du lac Titicaca. Les Chibchas avaient eux aussi leur légende du déluge. Chibchalum, dieu tutélaire des natifs de Bogota, qui passait pour être l'enfant du soleil, ayant été offensé par son peuple qui disait du mal de lui et s'enivrait d'une manière indigne, il envoya une grande inondation pour les punir. Il libéra les eaux de deux rivières sur la plaine qui devint un grand lac. En péril, les survivants firent appel à Bochica qui leur apparut comme un arc en ciel et frappant

[10] Bien que ce vampirisme cosmétique ait pu être passé sous silence pour des raisons politiques du fait de la haute noblesse des Bathory. La rumeur populaire n'aura pas cette délicatesse.

[11] En 1962, Valentine Penrose publie un récit historique sur Erzsébet Báthory, surnommée la *Comtesse sanglante*. Annoncé par Georges Bataille dans son livre *Les Larmes d'Éros*, ce livre rencontre un succès public et impressionne les surréalistes.

avec sa main elle ouvrit un conduit pour que l'eau s'écoule – les chutes de Tequendama-une des merveilles du monde. Parallèlement à cette mythologie basée sur l'eau, les Chibchas pratiquaient des sacrifices humains, mais aussi le sacrifice des Perroquets, vraisemblablement pour leur rapport symbolique avec l'arc-en-ciel. Les Chibchas possédaient aussi une cosmogonie basée sur le mythe solaire et lunaire tel que le montre le rite de Tunja, ou douze hommes en rouge – les lunes de l'année – dansent autour d'un homme bleu – le dieu du ciel. De grands temples en joncs recouverts de feuilles de palmiers furent consacrés au soleil et à la lune. Un certain nombre de grottes et de lacs étaient considérés comme sacrés.

Les idoles des Chibchas étaient, souvent faites, d'or, de cuivre et de coton, ce qui s'explique le surplus de matières premières dû à leur importante activité commerciale. Les offrandes les plus courantes étaient des émeraudes ou de l'or. Il est intéressant de noter à propos de ces offrandes que l'on retrouve le mythe solaire et aquatique, l'or pour les divinités du soleil et les émeraudes pour les divinités de l'eau. Il apparait que les Chibchas possédaient plusieurs centres cérémoniels très éloignés de leur lieu de résidence. On pourrait donc considérer la religion des Chibchas comme une religion de pèlerinage. Nous pouvons ainsi avancer l'hypothèse que la cérémonie de l'homme doré, mais aussi les rites apparentés à la fontaine de Jouvence furent le reste d'un rite commun dispersé à travers toute la sphère d'influence Caraïbe et que le mythe de l'Eldorado, tel qu'il a été entendu et compris par les conquistadores ne fut pas une invention, mais une réalité où l'histoire précolombienne rejoignait la cosmogonie et les croyances religieuses diffuses des Amérindiens, et que les symboles indiens s'adaptèrent naturellement aux récits Européen.

Mais les Européens ont-ils découvert la légende du roi doré ou ont-t'il redécouvert en Amérique une légende qui existait préalablement en Europe sous une forme plus ou moins similaire? La question se pose désormais avec la découverte en 2015 dans le village de Boeslund, situé sur l'île de Seeland au Danemark, d'un trésor composé de 2000

minuscules spirales d'or. Pour le conservateur au Musée national du Danemark Flemming Kaul, codécouvreur du trésor, il s'agirait d'une forme scandinave de la légende du roi doré, celle d'un prêtre roi qui dirigeait des cérémonies dédiées au soleil. L'article de Pierre Barthélemy dans le journal *Le Monde* explique l'étrange similitude du scénario danois de cet El Dorado scandinave ou « *les petits tortillons auraient été des éléments de décoration de son costume, une idée inspirée par la forme unique de ces vestiges précieux, qui leur aurait permis d'être accrochés à des vêtements à l'aide d'une cordelette glissée dans leur creux: " Peut-être le prêtre-roi portait-il un anneau d'or au poignet et ces spirales d'or sur sa cape et son chapeau, où elles brillaient comme le soleil, lors de cérémonies rituelles en hommage au soleil. Le soleil était un des symboles les plus sacrés à l'Âge du bronze et l'or avait une magie spéciale. L'or lui-même incarne le soleil: il a sa couleur, il brille comme lui et il est indestructible, immortel et éternel* (Barthélemy, 2015)[12]. "

[12] Barthélemy, P., 2015. Archéologie: l'énigme des 2000 spirales d'or danoises. *Le Monde,* 15 juillet.

The Stranger: A Psychological Space Xenophobia as Incomplete Gestalt

John Rueal Comninos

In the light of the recent spate of attacks on immigrants in South Africa I thought it would be important to discuss the stranger, as a psychological space. This is very topical as all over Europe there is a migrant crisis as people flee their countries of birth to find a life for themselves and their children and a deep suspicion of the foreigner is prevalent in many societies, worldwide. Keeping in mind that in the Gestalt therapeutic approach which uses it as a means of unpacking this idea is more about awareness than it is about resolution.

What if what we fear is within us rather than outside of us? How would that change our approach to others?

The interesting thing about our psychological being is that we make use of internal and external projections of our world. It is one of the basic ideas of modern psychology that human beings interact with each other through projection. I recently came upon a term from the social world called security imaginary and it made me reflect on the way in which we determine as individuals our engagement with others on the basis of our sense of security or lack of it, the idea that our insecurity leads to a dialogue with others that can be characterised by

suspicion and even hatred of the foreigner. Having come from a mixed background myself I found this sense of awareness important growing up. Originating from a Greek father born in South Africa and an English-Dutch-French mother born in South Africa, I witnessed many years of alienation within and outside the family. At school I was referred to as the Greek disparagingly and in the context of the Greek side of the family we, of mixed blood, Greek and English-Dutch-French, were known as the Xeni or children of the Xeni, the alien. My grandmother would screw her nose up when pronouncing the word and with a certain emphasis would deem people and even members of the family, Xeni, strangers, aliens, foreigners. The stranger would be viewed with suspicion and was seen as religiously, genetically, politically, relationally different and not to be fully trusted.

The so called projective space which my grandmother attributed to the foreigner was closely related to her history. She was an immigrant from Ithaca a small Greek island in the Ionian sea, the birthplace of Odysseus. My grandmother was born there and then at a young age was sent to Constantinople where she experienced the so called Greek holocaust where more than a million Greeks were killed and many more had to flee from the area after a purging by the Turkish elements in the area. (On September 8, 1922 the Muslim Ottoman Turks committed the first case of modern day genocide and ethnic cleansing. It began with the genocide of over one million Armenian Christians around 1915. Between 1915 and 1922 over 350,000 Greek Orthodox Christians of the Pontos and up to 1,500,000 Greek Orthodox Christians of Micra Asia were exterminated by forced death marches and burnings.

My grandmother's suspicion of others and the stranger obviously did not begin there but clearly was exacerbated by being the Greek who had to flee the so called foreigner. She returned to Ithaca only to be married off to a young Greek man who soon after the marriage emigrated to South Africa with her and she was transported to another place of strangeness where she could not speak the language and

simply was asked to stay at home and bring up her 4 children. This suspicion and a certain element of distrust remained in her to her death in her eighties. My father's marriage to a woman who was not of Greek descent was viewed with anger and incomprehension and he was excommunicated and excluded from the family throughout their marriage life and very specifically for the first four years of their marriage there was little or no contact.

In preparation for this paper two concepts need to be held in tension:

1. Xenophobia
2. Gestalt

Xenophobia is a term that has become synonymous with racism and with hate crimes. The Oxford Dictionary defines it as: A deep antipathy to foreigners. It is also defined elsewhere as a deep-rooted, irrational hatred towards foreigners' unreasonable fear or hatred of the unfamiliar.[1]

Gestalt is a German word difficult to translate, but it means wholeness, form or shape. The Oxford dictionary defines it as follows: "A 'shape', 'configuration', or 'structure' which as an object of perception forms a specific whole or unity incapable of expression simply in terms of its parts (e.g. a melody in distinction from the notes that make it up)".

The idea of the stranger as a psychological space within us has its echoes in Freud's 1919 essay on the uncanny where he speaks about the "unheimlich" literally not native, or weird translated as uncanny, the hidden and the secret. Freud points out that the response to this unheimlichkeitis horror and disgust, the taboo state of something or someone gives rise to the assumption that what is hidden is a dangerous threat and even an abomination. Freud's starting point was the general aesthetic definition of das Unheimliche as that which *"(...) belongs to all that is terrible – to all that arouses dread and creeping horror"*[2].

[1] Oxford English Dictionary xenophobia xenophobia (zɛnəˈfəʊbɪə)
Also ˈxenophoby, zenophobia (both *rare*). [f. xeno- + Gr. φόβ-ος fear + -ia[1], -y[3].] A deep antipathy to foreigners.

[2] https://www.inter-disciplinary.net/wp-content/uploads/2011/08/dzuibanmapaper.pdf

Freud quotes Schelling when he attempts to define the unheimlich. “According to him, everything is unheimlich that ought to have remained secret and hidden but has come to light.” According to Freud the uncanny is what we see in ourselves that is threatening and thus we project this upon others and upon objects which become for us the focus of our perceived suffering or fears. “The German word 'unheimlich' is obviously the opposite of 'heimlich' ['homely'], 'heimisch' ['native'] the opposite of what is familiar; and we are tempted to conclude that what is 'uncanny' is frightening precisely because it is not known and familiar.” He goes on to refer to Jentsch who “did not get beyond this relation of the uncanny to the novel and unfamiliar. He ascribes the essential factor in the production of the feeling of uncanniness to intellectual uncertainty; so that the uncanny would always, as it were, be something one does not know one's way about in. The better orientated in his environment a person is, the less readily will he get the impression of something uncanny in regard to the objects and events in it.”[3]

The so called stranger or the one who is not “native” is threatening largely because of insecurity and what is perceived as unfamiliar is threatening because of a disorientation in one’s own world.

Here Freud highlights the incomplete gestalt, the inner turmoil of insecurity projected onto the other and because the projection is not acknowledged as such, as a part of our insecure selves. We look at the projection as external and cannot complete a gestalt. The deep insecurity is something we view on the screen of the stranger and because of this disconnect we are unable to come to terms with our own strangeness and the sense that we are afraid of the unknown. Our own disparate parts are not integrated and so we engage with the world as Xeni and our phobias remain such, externally projected fears of others. Freud introduces us to a beautiful search into the etymology of the word Heimlich where he elucidates the words aspects and if we see language

[3] http://www-rohan.sdsu.edu/~amtower/uncanny.html

as a projection we can also look back at the needs of the human organism experiencing these discombobulating feelings and awarenesses.[4]

He refers to aspects of human need such as, belonging to the household, tame as opposed to wild, intimate and comfortable, restful, cheerful. If we look at them, these are the corollary of xenophobia and seeing the other as alien then it is clear that these aspects of ourselves related to our sense of security view what is known as comfortable and bringing a sense of peace but that we may view the unknown and those aspects of life that we experience as different as onheimlich and we will attempt to find a way to expel them from our world in order to move away from our deep anxiety.

Heidegger in his own take on the uncanny takes this one step further when he elaborates that the uncanny is scary simply because we are uncanny. He sees Freud's view of the uncanny as an affective phenomenon. "We are uncanny insofar as we Feel uncanny and we feel uncanny when the sense that we make of the world begins to

[4] Heimlich, adj., subst. Heimlichkeit (pl. Heimlichkeiten):

I. Also heimelich, heimelig, belonging to the house, not strange, familiar, tame, intimate, friendly, etc.

(a) (Obsolete) belonging to the house or the family, or regarded as so belonging (cf. Latin familiaris, familiar); Die Heimlichen, the members of the household; Der heimliche Rat (Gen. xli, 45; 2 Sam. xxiii, 23; I Chron. xii, 25; Wisd. viii. 4), now more usually Geheimer Rat [Privy Councillor].

(b) Of animals: tame, companionable to man. As opposed to wild, e.g., 'Animals which are neither wild nor heimlich', etc. 'Wild animals ... that are trained to be heimlich and accustomed to men.' 'If these young creatures are brought up from early days among men they become quite heimlich, friendly' etc. — So also: 'It (the lamb) is so heimlich and eats out of my hand.' 'Nevertheless, the stork is a beautiful heimelich bird.'

(c) Intimate, friendly comfortable; the enjoyment of quiet content, etc., arousing a sense of agreeable restfulness and security as in one within the four walls of his house.\

(d) Especially in Silesia: gay, cheerful; also of the weather.

II. Concealed, kept from sight, so that others do not get to know of or about it, withheld from others. To do something heimlich, i.e., behind someone's back; to steal away heimlich; heimlich meetings and appointments; to look on with heimlich pleasure at someone's discomfiture; to sigh or weep heimlich; to behave heimlich, as though there was something to conceal; heimlich love-affair, love, sin; heimlich places (which good manners oblige us to conceal).

teeter."[5] Withy describes it as the, "mysterious self-grounding of our openness in its own finitude…" and because uncanniness belongs to the nature of our consciousness, openness or sense-making, uncanniness is not a matter of feeling uncanny but of being uncanny." These two views are not so disconnected from each other as affect and part of the whole. The important contribution Freud and Heidegger make to a psychological perspective is that they view a human being's sense of the foreigner as an aspect of themselves. The stranger space or the stranger imaginary as an inner space is the capacity to view ourselves and others in terms of our own internal framework. We mark ourselves and the other with a narrative framework that determines our engagement with the other. The stranger imaginary therefore is the view of ourselves put together by myth, language and the stories we tell of ourselves and others, it is also the basis of fear and the way identity is forged in terms of who we are and who we are not.

The Gestalt Therapeutic view of life is that there is a distinct unity of everything and that human beings cannot be understood or experienced other than through a state of oneness. The womb and the umbilicus representing the psychological state of the individual bear the deep connectedness of each person.

The breast, the holding of the caregiver, followed by the holding of the womb of relationships. Human beings are a Gestalt, a meeting of Gestalts, a conglomeration of Gestalts.

Gestalt focuses on a unity incapable of expression simply in terms of its parts. An incomplete gestalt is a breakup in the organismic self regulation of an individual. Where the processes of regulating need and emotions are limited or are prevented from balance and equilibrium. What Gestalt therapy calls contact boundary disturbances limit the organism from being in contact with their own emotions and needs there by creating an incomplete gestalt and instead of a sense of equilibrium the organism is left with anxiety and a sense of incompleteness.

[5] Katherine Withy – Heidegger on Being Uncanny, 2009.

To link the ideas together lets imagine that all aspects of our external world are part of our own internal world. That on some level all our struggles with others are aspects of ourselves that we project upon the external world. Therefore our fears and our prejudices regarding others are part of our own insecurity and our sense of caution to the so called stranger is a way of coming to terms with our deep rooted fears of what we see as threatening and external to us. We asked the question at the beginning of this presentation: What if what we fear is within us rather than outside of us? How would that change our approach to others?

If this is the case on a therapeutic level we need to become aware of our own projection, accepting and acknowledging our externalised emotional world. If we can come to the place of seeing this and being willing to look at our own internal demons we can move beyond making the other, the stranger, the xeni, responsible for our discomfort. We can move to a place where we accept that we are often insecure with difference and battle to adapt to different paradigms and world-views.

An incomplete gestalt is a pattern of behaviour that does not lead to organismic self regulation. Instead it undergirds and replays behaviour which is unsatisfactory and driven by external forces rather than our own internal dialogue. This incomplete gestalt may be seen in the continuance of battles and a dualistic sense of the world. For example in the Palestinian, Israeli conflict where the other is always responsible for my condition. A place where blame and misunderstanding and war are the only present and where everyone feels a victim. A complete gestalt would be to perceive our own part in the process and to engage first with our own internal dialogue.

If fear is within us and we work with external forces then we can never be aware or free of our own human struggles. If however we work with the internal forces and see the relationship between them and our self and if we are willing to take responsibility for our fears then Xenophobia becomes something we are before laying this problem at the feet of the foreigner.

Curating the New Canon in a Transnational World: Explorations of Chicana/o Literature in Terms of Exclusion, Marginality, and Submission

Monica Got

In a book chapter titled "Who's Afraid of Gloria Anzaldúa?[1]," very accurately describing all the symptoms of opposition and rejection that the Chicana theorist's thought still encounters amid traditionalists who argue that she deserves no place in the so-called 'Western canon,' critic Paul Jay states the following:

Borderlands/La Frontera *explores the experience of women under patriarchy in the context of colonization in a border zone between two nation-states, and in a way that also challenges the border between fiction and nonfiction. It simultaneously foregrounds the spiritual life and beliefs of a suppressed indigenous culture, emphasizes the*

[1] In Paul Jay, *The Humanities "Crisis" and the Future of Literary Studies*, NY: Palgrave Macmillan, 2014.

difference that gender and sexual orientation make in the construction of identity and in the suppression of agency for people considered deviant by the dominant culture, and all in a way that features identity not as something pure but as mixed and contaminated in the sense we saw [Anthony] Appiah use the term. [...] Anzaldúa's experiences capture a history central to Western civilization, not marginal to it.

Indeed, Anzaldúa's theories on spiritual activism, mestiza consciousness[2], and borderlands manage to ensure a major shift in perspective when it comes to analyzing women's behavioral patterns in response to physical and psychological trauma. Although seemingly unconventional, drawing parallels between Chicanas and any other traditionally 'subaltern' gender-ethnic group might shed a significant amount of light on the *how* and the *why* of oppression and altered self-perception, regardless of the tradition the oppressed groups come from. A less orthodox approach in defining the socioeconomic, racial and gender-related traits which classify ethnic groups as 'minority groups,' making them into easy targets for ideologically-supported abuse, is in order. Thus, by deconstructing the main motivations behind women-debasing discourse in patriarchal/misogynistic cultures, it becomes possible to uncover the core reasons for female abuse in its various forms and manifestations.

By not only using a feminist and psychoanalytical approach in studying the behavior of literary female characters in contemporary Chicana fiction, but also by employing Anzaldúan thought as a Rorschach test indicative of the spaces of exclusion and marginalization that populate Chicana consciousness, it might become possible to reveal the very coping mechanisms used by female victims of oppression, discrimination and abuse across different cultures. Starting with Anzaldúa, Chicana writers have become famous for challenging the male-centered status quo by posing uncomfortable

[2] "Indigenous like corn, like corn, the mestiza is a product of crossbreeding, designed for preservation under a variety of conditions" (Anzaldúa in *Borderlands/La Frontera*, p. 103)

questions: on the nature of female authorship, on the woman's role in society once the oppressive patriarchal forces have been removed, as well as on the part that feminist theory plays in postmodern fiction dealing with female abuse, trauma, debasement and disenfranchisement. Using Anzaldúan explorations of border theory and mestiza identity as pivotal viewpoints, it becomes possible to classify and deconstruct the 'traditions' that stand behind ongoing discrimination against women regardless of culture.

Chicana narrative being the fascinating mix-and-match of literary styles and discourse patterns that it is, still there is perhaps no more interesting an element which contributes to its uniqueness and appeal than the tragedy and often covert sense of despair that inhabit many of contemporary Chicana novels. Trauma is not only an aspect of this otherwise manifold type of literature—discussing burning issues such as politics, gender, race, sexuality, religion, and identity—, but the very core which fuels the power, passion, and rage transpiring through every pore of the Chicana novel. And it all started with Gloria Anzaldúa's seminal work *Borderlands/La Frontera*. She was the first Chicana to give voice to the unspoken *quejas* and undefinable emotions brought about by the unique condition of being a mestiza in a black-and-white (or mostly white) world.

As critic Sonia Saldívar-Hull explains: "For Anzaldúa, the multiple issues that informed her radical political awareness finally culminate in what she calls 'a new consciousness' [...] a 'New Mestiza' can emerge only after she develops an oppositional consciousness." This oppositional consciousness is the very key to understanding issues such as border or hybrid identity, cultural trauma, and patriarchal oppression. As a mestiza, Anzaldúa must "continually walk out of one culture /and into another, /because I am in all cultures at the same time, /alma entre dos mundos, tres, cuatro, /me zumba la cabeza con todo lo contradictorio. Estoy norteada por todas las voces que me hablan /simultáneamente."

The first layer of Anzaldúa's spiritual revolution into the metasphere of mestiza consciousness becomes visible at a linguistic level. Poetically mixing English and Spanish together as if in a dance of oscillation between different worlds and parallel lives gives her readers a very good look inside the deeply tormented existence of a border identity. Anzaldúa explains how being a queer brown woman situates oneself at the bottom of the trophic chain, as it were, turning one into the ultimate victim–a minority at every level, mainstream in no aspect of one's life. On top of being a Chicana, she is also queer, yet her theory resonates perfectly with the life stories of most women victims in all Chicana novels, regardless of sexual orientation. Questions of objectification, exploitation, and non-belonging to oneself almost immediately arise whenever sexuality and owning one's desires comes up in Chicana fiction. Gender—many times a burden for women who were considered property and taught to think of themselves in terms of subjection and obedience rather than independence and self-awareness—oftentimes becomes a weapon and a means of empowerment through reclaimed sexuality and realization of one's own desires. And it all started with Gloria Anzaldúa and her Coatlicue[3] State.

Trauma, although long considered a deeply personal experience, is in fact more linked to notions such as history and society than anyone could imagine. More than ever before, experts[4] in modernity, transnational societies, migration, and globalization entertain the concepts of 'historical trauma,' 'colonial trauma' or even 'cultural trauma.' Social status, ethnicity, and gender play a critical part in what we may call the 'collective trauma' of a certain community or ethnic group. Trauma can be a single life-altering event that dramatically modifies one's sense of self and/or worldview as much as it can be a series of seemingly unimportant isolated episodes of no visible short-term consequence.

[3] Primordial Aztec goddess who gave birth to the moon and stars, as well as the gods of sun and war, representing duality and conflicting identity.

[4] See *Cultural Trauma and Collective Identity* by Jeffrey C. Alexander et al., Berkeley: University of California Press, 2004.

In both cases, however, the subject is forever possessed by something that they cannot shake, a fracture in one's consciousness that leads to never-ending frustration when the quest for recovering one's true identity remains fruitless. As Cathy Caruth puts it: "To be traumatized is precisely to be possessed by an image or event." Many a time, Chicanas are double victims: they are subject to the colonization of their minds by the race-different Other and the colonization of their bodies by the gender-different Male. This colonization—although not always straightforward or violent in terms of direct action—is a violation nonetheless and therefore an instance of trauma in its own right.

For Chicanas, trauma becomes almost an existential condition. A certain awakening in terms of sexuality and overall identity entails the realization of one's ongoing victimization, which is also the first step towards healing. It might sound counter intuitive, but it is of course one of the matter-of-fact points of psychological recovery: getting in touch with one's feelings and acknowledging one's colonization, as it were, leads to higher self-awareness and sets these fictional women—and female readers along with them—free from traumatic social constraints. Once exposed to such transformative fictional experiences, Chicana readers residing on the other side of the page from their fictitious counterparts complete the cathartic rite of passage that is the literary experience and undergo a very real transformation in terms of self-perception. Thus a shift in perspective takes place, one which transcends the limits of literary convention, and as such literature manages to fulfil its social function: that of altering the real world.

Returning to the simplest and most conventional, broadly-applicable definitions of trauma, we might describe it not in terms of a singular past event, but rather as a ripple-effect recurring reaction to that initial occurrence, in a series of thousandfold traumatizing reenactments of the first indelible ordeal. The enigmatic nature of this repetitive nightmare that stays with the subject although it is oftentimes hidden and very rarely becomes manifest is what makes it all the more terrifying.

For a rather long time, the concept of trauma was only applied restrictively and with great reluctance, as if academics using the term dared not label anything other than earthshattering tragedy (genocide, rape, psychiatric-grade conditions like PTSD) as such. As transdisciplinary scholar Ruth Leys argues, it was not until later that victims of the Holocaust or the Armenian genocide, for instance, came to be considered typical trauma subjects. At first, the concept of trauma used to be interpreted in a much more narrow sense, only including neuropsychiatric cases (patients maimed in battle or as a result of work accidents, whose brains had been directly injured in the process, and who underwent personality changes following irreversible destruction to their cerebral cortex). Nowadays, the diagnostic of trauma has been extended to individuals who do not exhibit the so-called 'classic' symptoms and did not go through one certain easy to pinpoint life-altering event, yet are part of a community who has constantly—albeit less profusely or straightforwardly at times—been subjected to abuse, neglect, double-standard treatment, stereotyping, name-calling, and humiliation. From this point of view, one of the points this paper is trying to make is that Chicanas and Chicanos, being part of such a community, are intrinsically affected by a generalized crime perpetrated against them and that crime is called many names, among which *colonization* may be the most generic.

As such, one may easily draw the conclusion that the traumatic subject is exposed to trauma on two different levels: firstly, as member of a community disenfranchised, occupied, and mistreated by the figure of the non-Chicano Other and, secondly, as an individual abused at an extremely personal level, often at the hands of the people they had been conditioned to love and look up to (i.e. male figures, in a way a replica of the Colonizer himself). Thus, in a deeply symbolic way, the cycle of violence is perpetuated from the general to the particular, with the abusive male-submissive female relationship mimicking at a smaller scale the white colonizer-colonized Other power relations.

Labeling the Chicana fictional character—who, in her turn, is a mirrored image of real-life Chicanas—as a traumatic subject is therefore more than appropriate in view of ethnicity creation and the misrepresentations of the self in a transnational age.

At a personal level, Chicana narrative offers a number of very powerful examples of traumatized female characters who—apart from belonging to a historically, culturally, and ethnically ostracized group—go through horrendous (yet, I will argue deeply transformative and in the end redemptive) experiences.

One fictional example is that of Ana Calderón from Graciela Limón's novel *The Memories of Ana Calderón*, which is nothing short than a modern-day Chicana tragedy. Ana Calderón's character is that of a woman who seems to go through a rollercoaster of horrific experiences, yet manages to come out at the other end a victor and master of her own fate. Constantly humiliated and verbally abused by her father, she is finally beaten to a pulp by him for engaging in sexual relations before marriage while her lover looks on indifferently, protected by the male contract of zero consequences for one's action. Octavio the lover's cowardice and unresponsiveness are symptomatic of patriarchal attitudes in general. What is allowed and comes naturally to him is unthinkable and shameful for Ana, who suffers through the worst punishments throughout the book, the majority of which are inflicted on her by the male figures who were supposed to protect her. However, without allowing fate to govern her life and bring her down to her knees, Ana rewrites her story from the perspective of the abused, calling out on all the evils and injustices perpetrated by the patriarchal abuser. In this rewriting of event lies her redemption: she refuses to let adversity put her to the ground, she reject the role of silent submission assigned to her by the male-centered status quo, and instead she manages to turn her traumatic experiences into currency for self-acquired salvation. By gaining a voice, by calling her abusers by name for what they are, Ana shifts roles and becomes a survivor instead of a victim. She refuses to accept

the losing hand she has been dealt and thus breaks the curse put on her by her father in a deeply symbolic manner, turning her rejection of the traditionalist viewpoint into a personal victory.

In Sandra Cisneros' *Woman Hollering Creek*, the protagonist Cleófilas, whose only escape from an abusive marriage is the fictional world of romance novels, ends up being symbolically struck by her husband with none other than the book she was reading—the means of alleviating pain tuned into object of torture. Critic Ellen McCracken very well describes this postmodern twist as follows: "The site of escape from brutal patriarchy is precisely the means of engendering that violence." The telenovela which comes back to reality in reverse to haunt the protagonist for believing in patriarchal fairytales in the first place is, in its turn, a form of empowerment for Cleófilas in the end. Breaking with the colonial/patriarchal patterns is the first step from victimization to a new identity and self-awareness for the traumatic subject that is the Chicana fictional character—often a hyperbolic reflection of real-life Chicanas caught in a vicious cycle of abuse, self-hatred, confusion and self-abandonment.

Ana Castillo's *The Mixquiahuala Letters* can be used as yet another good illustration of how the traumatized subject can react when dealing with machismo, a lighter but equally damaging form of abuse. The main narrative voice in this epistolary novel, Teresa, is a perfect example of how abusive relationships and sentimental disappointments perpetuated by a sexist and male-centered society can victimize women and impact them emotionally in the long run, setting them up for failed relationships, in constant self-defense and fear of abandonment. In this perplexing novel, which is essentially an anti-romance, Teresa instructs the recipient of her letter, Alicia, not to "become dependent on men." Sentimental trauma, the result of endless failed experiences with less-than-perfect male figures, is yet another aspect of the Chicana female characters' tough journey to self-awareness and discovering self-worth independent of male approval. By challenging authority in the voice of the narrative alter ego, Ana

Castillo herself establishes outside of the realm of fiction, of text that the male voice is not the norm after all, that females can and must be whole as independent entities. The fact that female characters in novels written by male authors were often depicted as unidimensional, completely lacking agency, is a traumatic realization in itself and, once internalized, it manages to eat away at women readers' self-esteem, altering self-perception in a dramatic way.

Another good example of trauma subjects in the form of abused female characters in fictional texts is found in Sandra Cisneros's novel *The House on Mango Street*, which deals with what we generically call *gender violence*. In *The House on Mango Street*, gender oppression becomes manifest in the most extreme of ways: through rape. Sexual abuse and physical violence are the two main manners in which women have been kept submissive throughout a long history of gender inequality, where the physically strong simply preyed on the weak because they could, regardless of any moral scruples. Cisneros depicts various instances of gender violence in this particular novel, from the girl who is beaten by her father for talking to a boy to the wife who is locked inside the house by her husband, whose insecurities turn her into a prisoner, guilty of no other crime than being too beautiful to be left out of the cage. In all instances of violence, the objectification of women under its different forms and in its various circumstances becomes apparent. The woman is an object that the male has complete control over and that he may dispose of as he pleases. Trauma is the byproduct of constant and undeserving abuse and, many times, it leads to the dissolution of the female character's personality until a final realization of power suddenly occurs. For these fictional women, trauma is oftentimes the catalyst that jumpstarts the process of their self-liberation. After hitting rock bottom, as it were, many Chicana characters find their own way to rising from the ashes like a feminist Phoenix, many times becoming advocates of change in others victims such as their former selves.

The line between victimization and empowerment can be thin, though, and sexuality can often prove to be a twofold type of concept, both redemptive and condemning. Trauma theorist Ruth Leys argues that trauma might be all the more complex in its damaging effects in that the victim often identified with the aggressive, thus incorporating the violent Other into her own perception of Self. Shame then takes over, with the traumatic subject blaming herself for playing an imaginary part in the abusive act perpetrated. In the case of fictional Chicana female characters, I believe, what occurs is a transference or even exchange of self-perception. As many critics argue, disenfranchised Chicanos abuse their wives or daughters because these women are constant reminders—mirrored images—of their own broken identities. In their turn, the victims identify with their abusers because they were taught to always accept the imaginary, irrational blame that was projected onto them by males who needed a scapegoat for their own faults, weakness, and ineptitude. Although trauma scholar Cathy Caruth indicates detachment as the main manifestation of trauma, it might be possible that in the case of Chicana victims the ties to the community as a sacred entity are so great that the victim, instead of detaching from the entire experience, internalizes the abuse to such an extent that she becomes one with the perpetrator. This male-female transference of identity might also be the reason why, in the end, the victimized Chicanas reemerge as independent characters, completely healed, and become an inspiration themselves for other women's fight for owning their own bodies and minds.

Trauma is not always visible and easy to pinpoint when reading Chicana novel female characters. Nonetheless, its roots are often visible and open to psychoanalysis. Just as the so-called 'cycle of violence' is easily identifiable but extremely hard to break, women who come from abusive households will oftentimes perpetuate the same patterns of abuse in their own relationship with themselves without even realizing it. Living in the Freudian realm of father figure dependency and need for approval, breaking with old habits of love

and fear combined is many times a futile endeavor. The spell cannot be broken and the abuse carries on. In the beginning to her acclaimed novel *The Mixquiahuala Letters*, Ana Castillo writes—as a disclaimer, almost—the following declaration of renunciation and conscious detachment: "I quit loving my father a long time ago. What remained was the slavery to a pattern." It is precisely what Anzaldúa advocates for when she encourages Chicanas to develop a new consciousness: letting go of self-hatred, outside-inoculated guilt, and even women-perpetrated misogyny.

Moving on from the male-female abusive dynamic to that of the colonizer/colonized when it comes to being an ethnic minority in an often racist society, when referring to ethnic minority authors who have studied the so-called "colonization of the mind" phenomenon from the inside, one always feels compelled to return to the work of Edward Said. According to Said (in his seminal work *Orientalism*), it has always been man's obsession to divide the world into different regions, in such a way that these differences could be either real or imaginary. What is interesting, however, is that this mythical view of the non-Western world has been mainly a product of literature and the arts–thus the importance of fiction in trying to set things straight by reclaiming the narrative and inserting such concepts as hybrid/ border identity and mestiza consciousness in the case of Mexican-American women's identity.

Anzaldúan thought unveils the core of the relationship between the two poles of the colonizer/colonized nucleus as one of power—defined within the limits of the superior/subaltern dichotomy. Reclaiming history at a personal level is a fundamental aspect in the healing process for the traumatic subject and an equally valid manner in which the truth can be made known. As Carl Jung beautifully puts it in his book *Aspects of the Feminine*: "But who [...] has fully realized that history is not contained in thick books but lives in our very blood?"

The colonial viewpoint is very hard to shake, though, and the rebirth into a new consciousness that Anzaldúa suggests is the only

viable option. In the very beginning of the first chapter of her book *Colonialism/Postcolonialism*, Ania Loomba draws, in a very brief yet extremely suggestive manner, what I personally see as a perfect definition of the colonial endeavor: "Colonialism was not an identical process in different parts of the world but everywhere it locked the original inhabitants and the newcomers into the most complex and traumatic relationships in human history." (Loomba 8)

Undoubtedly, Carl Jung's theory of the "collective unconscious" can be used here to define the very essence of collective identity and cultural trauma, which is fundamental for understanding the exact nature of the relationship between the colonizer and the colonized and the mechanisms behind it. It is impossible to fully grasp the notion of 'cultural identity' without first drawing a map of its origins and characteristic elements. Throughout history, though, the assertion and preservation of one group's identity was often considered more imperative than the exchange of ideas and customs or the adoption of alien ones. That is why, in the course of the centuries, the conquering/conquered dichotomy has been encountered far more frequently than phenomena such as the cult of diversity, multiculturalism or tolerance.

In his influential work *Black Skin, White Masks*, Franz Fanon bluntly brings into discussion the terms of the 'inferior/superior' opposition, so overtly and consistently hinted at by the colonizers, stating the following: *Let us have the courage to say: It is the racist who creates the inferiorized. [...] I start suffering from not being a white man insofar as the white man discriminates against me; turns me into a colonized subject; robs me of any value or originality; tells me I am a parasite in the world [...]. So I will try quite simply to make myself white; in other words, I will force the white man to acknowledge my humanity.*

Fanon revisits symbolic connotations long-established in the collective unconscious, for instance that of the European as "honorable stranger" (79) and what he considers to be the black man's inoculated inferiority complex, a complex whose recurrence he often noticed, as a psychoanalyst, in his patients' dreams—thus confirming

the theory according to which the process of colonization can be acknowledged as a trauma, and the repercussions it has on the psyche of the colonized individual equals a neurosis.

By extrapolation, one could conclude that—from both a psychological and social point of view—the status of the colonized is that of a victim. Thus, there are many instances when the description of the colonized broadens, to include criteria independent of race or ethnicity, usually referring to gender, social status and basically any other aspect which might be assessed in terms of the 'inferior/superior' opposition.

As if following Anzaldúa's recipe of reclaiming identity to the letter, Chicana novels render the mixture of cultures visible at the level of speech, Spanish phrases and expressions being either translated or downright assimilated into average English. In Chicana texts, the linguistic endeavor itself appears to be dealing, above all, with the production of an idiom devoted to what is interior, related to one's own family and personal experiences.

Apart from the actual use of language in Chicana works, the literary and ideological focal points of this type of writing are, without exception, related to the postcolonial phenomenon and its everyday repercussions at the individual level. This feature, so common in Chicana novels, leads to an analysis of the general background against which this particular type of fiction emerges—which also invites one to a redefinition of terms such as 'postcolonial' or 'Third World.' Through their very nature, such notions are highly suggestive of imperialism, what Edward Said refers to as the "geographical violence" standing at the core of every single piece of literature produced by the formerly European colonies.

All postcolonial literature uses the usurpations of territory, as well as the physical abuses of colonialism, as the start-off point of its entire literary canon. Given that, in geographical terms, imperialism is often defined as an act of spatial delocalization, anti-imperialism must be, in its turn, the retrieval of a "local place" (Said 77), of one particular piece of land, even though this repossession will only take place at a

fictional level. This geographical dispossession is precisely what Said downright labels as the "act of violence"—consequently exerted in cultural and literary terms as well. It is what caused such categorization as 'postcolonial' and 'Third World' to occur within the critical paradigm in the first place. Thus, the result of this whole marginalization process—which set off as geographical, yet ended up as conceptual—was a silent revolution perceivable throughout the pages of each postcolonial work of fiction. Without a doubt, an omnipresent effort of the imagination can also be sensed in all Chicana books, a vision by means of which certain local places are finally recovered through fictional reconstruction, thus enabling the de-colonized identity to emerge at last.

Undoubtedly, Chicana authors are writers wrestling with marginality, as well as fictionalized spatiality, within the classical 'center versus margin' opposition. It is one of the aspects due to which I deem Chicananovels significantly influential within the postcolonial/ decolonial paradigm, as this is indeed the kind of literature that continually shifts perspectives, hence supporting the existence of those "imaginary homelands" Salman Rushdie talks about—places of memory and the imagination rather than factual spatiality.

The foundation of many Chicana authors' work consists in refusing to illustrate the collective past as a predictable sum of events. Instead, it is an allegory fuelled by imagined geographies—for their very identities are ultimately split ones, forever lingering at the crossroads of opposing (yet mingling) cultures. This is yet another reason why literature remains the only possibility that the colonized/ traumatic subject to come to terms with the past and forge a new identity at the border of new imaginary spaces, finally achieving catharsis.

*

Doctoral School of Literary and Cultural Studies, University of Bucharest Junior Fulbright Scholar 2014-2015, University of California, Santa Barbara.

This paper is supported by the Sectorial Operational Program Human Resources Development (SOP HRD), financed from the European Social Fund and by the Romanian Government under the contract number SOP HRD/159/1.5/S/136077.

References:

Alexander, Jeffrey C. [et al.], *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press, 2004.

Anzaldúa, Gloria.*Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 2012.

Cañero, Julio (ed.). *Nuevas reflexiones en torno a la literatura y cultura chicana*[Madrid: Instituto Franklin de Estudios Norteamericanos, Universidad de Alcalá, 2010].

Caruth, Cathy. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996.

Castillo, Ana.*The Mixquiahuala Letters*. New York, NY: Anchor Books, 1992.

—Cisneros, Sandra.*The House on Mango Street*.New York: Vintage Books, 1991.

Cisneros, Sandra. Woman Hollering Creek and Other Stories.New York: Random House, 1991.

Fanon, Franz. Black Skin, White Masks. New York: Grove Press; [Berkeley, Calif.]: Distributed by Publishers Group West, 2008.

Jung, Carl G. *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.

Leys, Ruth.*Trauma: AGenealogy*.Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Limón, Graciela.*The Memories of Ana Calderón: A Novel*.Houston, TX: Arte Publico Press, University of Houston, 1994.

—*Listening to Trauma: Conversations with Leaders in the Theory and Treatment of Catastrophic Experience*.Baltimore: Johns Hopkins University Press, [2014].

Loomba, Ania. *Colonialism-Postcolonialism*. London; New York: Routledge, 1998.

McCracken, Ellen. *New Latina Narrative: The Feminine Space of Postmodern Ethnicity*. Tucson: University of Arizona Press, 1999.

Rushdie, Salman. *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*. London: GrantaBooks in associationwithPenguin, 1991.

Said, Edward W. *Orientalism*. London: Penguin, 2003.

Saldívar-Hull, Sonia. *Feminism on the Border: Chicana Gender Politics and Literature*. Berkeley: University of California Press, 2000.

Raportul simbolic centru-margine în contextul urbanismului islamic medieval[1]

Ana Maria Negoiță

Definirea termenului de *societate urbană* (în general cu trimitere la termenul de `umma[2]) aplicată lumii islamice în perioada Evului

[1] Studiul de față reia informațiile publicate de autoare în articole (limba română și engleză) din *Revista de Științe Politice și Relații Internaționale*, respectiv, *Romanian Review of Political Sciences and International Relations* (Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale al Academiei Române, București), valorificând și completând în mod special problematica focalizată pe raportul *centru-margine* în societatea islamică medievală.

[2] *Umma*. Termen care poate fi tradus drept „comunitate sau națiune", acesta desemnează într-un mod generic întreaga Comunitate Islamică, comunitatea formată din cei care împărtășesc aceeași credință *„ummat al-mu'minin"*. În aserțiunile coranice `Umma, *„Ummah Wahida"* (care face referire la existența, formarea unei singure comunități unificate de credincioși) este descrisă astfel: *„Voi sunteți cea mai bună adunare ivită dintre oameni: voi porunciți cuviința și opriți urâciunea. Voi credeți în Dumnezeu. Dacă oamenii Cărții ar fi crezut, ar fi fost mai bine pentru ei. Printre ei sunt și credincioși, însă cei mai mulți sunt stricați"* (3:110. Sura 3 Neamul lui Imran, medineană, 200 versete, pogorâtă după *Prăzil*) Vezi. *Coranul*, traducere George Grigore, București, Ed. Herald, 2006, pag. 57. În referirile despre *Constituția din Medina* termenul este extins, acesta face trimitere atât către evreii dar și alte etnii neconvertite la Islam, denumiți necredincioși (pagânii) ca făcând totuși parte din cadrul aceleași Comunități, aceste categorii fiind menționate drept membrii ai *`Umma* Vezi. Garcin, Jean-Claude, dir. *Etats, Societes et Cultures du Monde Musulman Medieval*, Paris: PUF, 2000.

Mediu poate fi receptată drept o abordare metodologică care implică un anume caracter utopic. Acest fapt se datorează în principal încetățenirii în conștiința comună a imaginii despre Evul Mediu ca integrând un tip de comunitate preponderent rurală. Chiar și în cazurile în care există referințe exacte la structuri sociale urbane, acestea sunt prezentate într-o manieră disjunctivă: de obicei avem în prim plan o masă socială sau un grup social de „tranziție", predominant rural *privit ca un element marginal*. Grup care intră în contact cu viața orașului sau este integrat temporar acesteia printr-o serie de activități cum ar fi: comerțul, forța de muncă translatată pe o perioadă definită sau nu, diferite mișcări de tranzit dintr-un spațiu geografic în altul *(margine dinamică)*. Un alt grup social marginal este evidențiat printr-un anumit segment social stabil, dacă se face referire la calitatea de rezident al unui anumit centru urban evidențiindu-se astfel un prim *raport centru* (populație urbană) – *margine* (grup social adosat preponderent rural/ nomad). Acest lucru se produce însă fracționat întrucât de cele mai multe ori astfel de segmente sociale sunt, pentru perioada propusă, reduse și, în general, în strictă relație cu grupul care exercită puterea, grup subsumat sau interdependent mediului califal sau conducătorului militar regional – care reprezinta un tip de *centru extins*. Această categorie, cu un evident grad de stabilitate în mediul urban, nu se suprapune însă cu clasa privilegiată, *hassa*[3] – termenul ultilizat de istoricii civilizației islamice pentru a defini aristocrația aflată în vârful ierarhiei sociale și în mod cert într-o indisolubilă relație

[3] *Hassa*. Definirea acestui segment social a fost făcută de istorici plecând de la termeni care provin din sfera jurisprudenței islamice. Mai exact, termenul în sine a desemnat – din masa de populație integrată `Umma – acel segment asupra căruia autoritatea juridică se exercită în mod diferit. *„...distincția între două feluri de judecată: una în care autoritatea este generală și absolută [`ama mutlaqa] și alta în care autoritatea este specială și limitată [hassa*]". Vezi K.Philip Hitti, *Istoria Arabilor*, traducere, note și index de Irina Vainovski-Mihai, București, Editura All, 2008, pag. 212. Astfel, decuparea acestei categorii în ierarhia socială a fost operată pentru a desemna o clasă, un segment cu un statut special, ales, favorizat sub anumite aspecte și în anumite contexte, în funcție de cadrul socio-politic, conducătorul local, de cutuma și ceremonialul curții califale.

cu mediul curții califale – ceea ce ar putea fi definit ca *nucleul central*. Segmentul la care fac referire are o arie de definire socială mai extinsă decât cea desemnată de *hassa*, o înglobează pe aceasta, diferența constând în raportul față de *centrul absolut de putere*.

Acești doi poli ai societății islamice au activat și interacționat la diferite niveluri în spațiul orașelor din imperiu și au creat în timp ceea ce astăzi denumim generic a fi *civilizația urbană* a cărei dinamică a fost influențată de diferite mișcări, interacțiuni *între centru și margine* sub diferite aspecte: *grupuri marginale pasive* (populație rurală stabilă), *grupuri marginale dinamice* (negustori, lucrători sezonieri etc.) *centru pasiv* (curtea califală), *centru activ* (aristocrația militară, religioasă, economică etc.). În general, marea masă a negustorilor, muncitorilor, sclavilor, populației libere care desfășurau diferite activități meșteșugărești, comerciale în relație cu mediul urban a fost descrisă ca fiindu-i caracteristică o *atitudine de tip receptor* față de ceea ce implică indicele decizional în interiorul structurilor sociale și politice. Era clasa asupra căreia se răsfrângeau deciziile puterii, în componență restrânsă – calif și administrația califală – sau lărgită: aristocrația politică, religioasă și, implicit, juridică. *Segmentul de acțiune* politică fiind cel aflat în relație directă cu centrul de putere, adică curtea califală, vizirul, sau emirul – elemente dinamice generate de centrul (de putere) acest lucru diferind major dacă ne raportăm la momente cheie din evoluția imperiului atât din punct de vedere cronologic cât și geografic. În perioada decadentă[4] a fost declanșat un proces de fragmentare a imperiului islamic în diferite dinastii locale în regiunile occidentale – în teritoriul vechii Ifriqiya: spațiul din Nordului Africii și peninsula Iberică – unde s-au instalat dinastii cu origine arabă sau megrebită, dar și în regiunile orientale unde s-au instalat diferite dinastii de origine persană sau turcă. În aceste circumstanțe politice, califul devine o marionetă

[4] Vezi Hugh Kennedy, *Storia della piu grande dinastia islamica. Ascesa e decline della corte dei califi* (traducere Cristina Carmentari, titlul *original The Court of the Caliphs. The Rise and Fall of Islam`s Greatest Dynasty*), Roma, Newton & Compton, 2005, pag. 92-114.

(*centrul devine marginalizat* din punct de vedere al acțiunii politice, al capacității de influență), puterea fiind de fapt deținută de vizirii, de emirii locali. Ca urmare a acestui proces de divizare a califatului în structuri administrative regionale (dinastii locale) – în acest caz se produce o inversare a rapotului dintre *centru și putere* (*regional devine central, centrul este dezactivat*), acestea la nivel simbolic se aflau încă sub autoritatea califală, dar *de facto*, deciziile erau luate de către administrația și puterea locală. Astfel, au apărut în imperiu mai multe astfel de segmente sociale de tip aristocratic – producându-se un fenomen de *multiplicare a nucleelor centrale*. Aceste categorii s-au dovedit extrem de influente în creionarea normelor Comunității Islamice. Ca segmente diferite sub aspect cultural și religios, ele au dezvoltat și implementat tendințe (școli juridico-religioase) locale de reglementare a comportamentului comunitar inclusiv cu efecte asupra organizării planimetriei urbane.

Datorită acestor scindări și a diferențelor locale termenul de *civilizație urbană* va fi folosit în studiul de față doar pentru a reda într-o manieră suficient de cuprinzătoare caracteristicile majore ale populației integrate –*marginale*sau aflată în relație cu orașul – *centrul* pentru perioada analizată. Pentru trimiteri către un anumit spațiu sau centru urban termenul trebuie redefinit, și completat cu elemente adiacente care să permită caracterizarea mai exactă a grupului social analizat. De exemplu, ceea ce în mod general desemnăm prin civilizație urbană în cazul *orașelor reședință*, cum ar fi: Bagdad, Cordoba, Cairo, implică centrarea discursului pe factori de diferențiere (gradul de educație, caracterul cosmopolit, stratificarea etnică, care sunt mult mai pregnante în aceste exemple) și care sunt diferiți față de cei utilizați în definirea acestei terminologii pentru orașe de tip *garnizoană „al-amsar"*[5], precum: Bashra sau Kufah[6].

[5] Asupra formării categoriilor de orașe și clasificarea acestora în acord cu diferitele funcțiuni pe care le-au îndeplinit la momentul formării, dar și despre stabilirea si evoluția planimetriei urbane ne vom opri, pe larg, în capitolul următor dedicat sistemelor de urbanism, clasificării modelelor urbane și evoluția acestora în

Totodată aș dori să mă opresc asupra relației *activ-pasiv* aplicată structurilor sociale existente în imperiu: *`ama*[7] și *hassa*[8], pentru a redimensiona raportul acestora în interiorul Comunității Islamice și pentru a nuanța calitatea acestui raport. Ținând cont de rolul pe care aceste segmente sociale l-au avut în dezvoltarea structurilor urbane, de modul în care fiecare dintre acestea a interacționat cu orașul atât la nivel figurativ cât și în ceea ce înseamnă constituirea planimetriei, a toposului urban, voi denumi factorul *pasiv* drept receptor, *grup de recepție*, *aplicat grupurilor sociale marginale*. Această masă de acțiune socială a manifestat, în funcție de contextul politic, un caracter receptiv sau reactiv, de asimilare și aliniere cu normele comunitare sau cerințele administrative sau de respingere și revoltă. Elementul *activ* cred că va fi mai bine subliniat la nivel semantic, în acest context, prin termenul de *grup stimulativ,* grup-imbold, *agent planificator*, *aplicat centrului,* care antrenează politic, juridic, social și cultural dinamica internă a primului segment. Între cele două a existat o relație de interdependență și nu de separare, ca urmare acestea nu trebuie privite individual, ca acționând singular în interiorul Comunității. Împreună cele două structuri sociale au organizat lumea islamică asigurându-i unicitate și coerență, acest raport centru- margine a dinamizat în mod constant Comunitatea fără a fi un raport strict, perfect coerent și ordonat, adesea existând cazuri de interșanjabilitate.

Islamul medieval. Sunt amintite aici pentru a servi la reprezentarea diferențelor caracteriologice ale *societății urbane* afiliate acestor tipologii standard.

[6]Al-Baladhuri (d. 279-892), Kitab Futuh al-Buldan "Book of the Conquests of Lands", în Clifford Edmund Bosworth, *Historic Cities of the Islamic World,* Leiden, Koninklijke NV, Brill, 2007, pag. 50-52; 294-298.

[7]*`Ama*, termen utilizat pentru a desemna „poporul" parte a Comunității definită prin contrast cu *hassa*. `Ama îngloba acele categorii sociale, oameni liberi sau sclavi fară diferențe etnice care nu aveau statutul și privilegiile aristocrației.

[8]Acest aspect al poziționării ierarhice a diferitelor grupuri în cadrul societații islamice este adesea expus ținându-se cont de raportul de activare, de forța cu care un segment social se implică și îi este permisă implicarea la nivel decizional în Comunitate, ca raport: activ-pasiv. Vezi Nimrod Hurvitz, „From Scholary Circles to Mass Movements: The Formation of Legal Communities in the Islamic Societies", *American Historical Review* 108. 4, Bloomington IN, 2004, pp. 985-1008.

Impactul pe care aceste structuri l-au avut în formarea sistemelor de urbanism reprezintă un factor extrem de important în configurarea unei ipoteze asupra apariției și dezvoltării orașelor în lumea islamică. Conținutul normativ rezultat din interacțiunea celor două segmente: *centru-margine*, stipulat în culegerile de *Hadith*, a fost cu atât mai vizibil în imaginea planimetrică cu cât orașele au căpătat individualitate locală păstrând însă anumite caracteristici unitare, în ciuda faptului că acestea au acoperit un spațiu geografic extrem de divers, dar și o extinsă dezvoltare pe axa cronologică.

Un caracter distinctiv al civilizației islamice medievale îl constituie gradul de urbanizare al populației. Acest factor este în mod cert indicele care operează ca diferențiator într-un discurs de tip comparativ între scocietatea occidentală și cea de tip oriental în perioada Evului Mediu. Poate că principala diferență iese la iveală din simpla constatare a faptului că în cazul Islamului „fabrica" educativ-culturală nu aparținea unor *centre* cu un grad de izolare față de populația urbană, centre amplasate de cele mai multe ori în exteriorul orașului, așa cum se întâmpla în cazul civilizației Occidentului, unde centrul de emulație culturală era un atribut al mânăstirilor**.** *În cazul Islamului centrul educativo-cultural nu este izolat ci integrat fizic și simbolic spațiului urban.* Nu excludem prin această afirmație existența unor importante focare de cultură apărute și susținute de către și în preajma curții princiare – *direct conectate la centrul administrativ și politic*, fapt care comportă similitudini cu lumea islamică. Ne referim doar la faptul că în lumea Orientului musulman *centrul de cultură era integrat orașului.*

Gradul înalt de urbanizare (acestă afirmație trebuie luată în contextul discursului general despre urbanismul și civilizația Evului Mediu) este probat de o serie de descrieri ale societății musulame, redate de către cronicarii perioadei în diferite momente[9]. Se presupune că între

[9] Unul dintre texte la care face trimitere este cel al lui al-Tabari, cronicar de origine persană (d. 224/838–310/923). Cea mai cunoscută lucrare a sa a fost *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk* (History of the Prophets and kings). Vezi Abd Al-Aziz Duri, *The Rise of Historical Writing Among the Arabs* Bloomington, IN, Princeton University Press, 1983, pp. 152 –157.

secolele al VIII-lea și al X-lea un procent de aproximativ 20% din masa populației din sud-vestul Asiei – „ținutul dintre râuri”[10] – locuia în trei dintre cele mai mari orașe ale vechii Mesopotamii: Bagdad, Bashra și Kufah, orașe cu peste 100.000 de locuitori. Aceste date ne conduc la concluzia că nivelul de urbanizare al Orientului medieval îl depășea pe cel occidental din perioada echivalentă[11].

Civilizația Islamului medieval poate fi caracterizată prin raportarea la două elemente socio-culturale fundamentale: *mediul curții califale* și *mediul urban (de fapt ne referim la o structură de tip central cu un tip de organizare extrem de bine definită: nucleu central și diferite extensii ale acestuia).* Este relativ dificil de schițat o structură liniară a apariției claselor sociale, cel puțin pentru primele perioade ale epocii musulmane. Acest lucru este însă facilitat într-o oarecare măsură de stipulările coranice care nu promovau clasificări pe criterii nobiliare[12] și mai ales materiale între membrii *`Umma*, întrucât Comunitatea Islamică nu recunoștea o altă trăsătură nobiliară decât în relație cu familia Profetului[13]. Sigura diferențiere categorică de ordin calitativ,

---

[10] Mesopotamia, toponim grec care desemna „ținutul dintre râuri” (Tigru și Eufrat), denumire sub care era cunoscută istoric zona Irakului de astăzi.

[11] Taufik Ibrahim K.„Classical Arab-Islamic Culture”, în Nur Kirabaev & Yuriy Pochta (eds.), *Values in Islamic Culture and Experience of History* - Cultural Heritage and Contemporary Change, Series II A, Islam, Volume 9, Washington, RVP (The Council for Research in Values and Philosophy), 2002, pp. 199-221. *Nota bene!* Cazul Cordobei este de asemenea integrat civilizației urbane islamice, ca exemplu de oraș-capitală cu structură cosmopolită care înglobează un număr mare de locuitori, funcționând în epocă drept centru politico-administrativ și focar de cultură.

[12] Există totuși în istoria islamului o serie de figuri a căror apartenență la aristocrație este incontestabilă. Una dintre acestea este cea a califului Uthman (644-656); considerat ca reprezentant de marcă al aristocrației meccane. Asasinarea califului în anul 656, produsă pe fundalul unei profunde crize a societății musulmane, a avut un impact extrem de violent asupra gândirii islamice. Scindarea religioasă ulterioară produsă în sânul lumii musulmane își are rădăcini și în acest episod. Vezi Paul Brusanowski, *Religie și stat în Islam. De la teocrația medineză instituită de Muhammad la Frăția musulmană din perioada interbelică*, București, Editura Herald, 2009, pp. 47-48.

[13] Faptul că societatea islamică, în primele perioade, nu era obișnuită cu acest gen de diferențieri dictate de caracterul nobiliar s-a făcut simțit în politica imperiului.

structural, era stipulată de *Shari`ah*, care separa musulmanii de necredincioși, fără a fi menționat alt sistem de scindare socială[14]; de fapt se poate observa o altă paradigmă de definire a centrului și a marginii luând în considerare alte criterii, fapt care probează ipoteza că acest raport centru – margine în lumea islamică medievală nu este unul fix, imobil, rigid definit ci poate re-formatat în funcție de diferite caracteristici: sociale, economice, culturale, religioase, care țin de spațiu etc.

Din acestă perspectivă, ceea ce s-a petrecut în timpul domniei abbaside, fenomenul adâncirii scindării între segmentele sociale – *o segmentare strictă a diferitelor categorii/ grupuri în interiorul centrului, dar și distanțarea dintre centru și margine*, s-a datorat atât evoluției mediului urban cât și noii structuri a curții califale. În fapt, s-a produs un fenomen de adaptare a organizării comunității la noile cerințe, care s-a soldat cu o altă configurare socială a populației, *o altă configurarea ierarhiei din interiorul centrului și un alt raport centru-margine.*

Adesea după perioada califilor Rashidun (630-660), la moartea unui calif existau dificultăți în continuarea succesiunii, fapt datorat atât politicii unor grupuri de interes interne centrului de putere cât și inexistenței unei tradiții a recunoașterii *apriori* a caracterului nobilar în afara unei relații cu cei apropiați Profetului, așa cum am amintit. Vezi Clifford Edmund Bosworth, *The Islamic Dynasties. A Chronological and Genealogical Handbook*, Edinburgh, Edinburgh University Press, second edition, 1982. Nu trebuie ignorat faptul că această caracteristică a apartenenței la un anumit trib a fost extrem de importantă în consolidarea structurilor sociale. Diferențierea pe criterii care țin de afilierea la un anumit trib are o majoră importanță în stucturarea planimetriei urbane. Modelul după care se așezau taberele militare în momentul cuceririi unui anumit teritoriu, „*al-amsar*" reconstituia *in situ* criteriile apartenței tribale (nomade), modelul instituit de Profet la Medina, va fi preluat și adaptat în toate noile centre urbane întemeiate sau cucerite ulterior. Apariția „cartierelor etntice" (criteriul de apartenență la un trib sau practică nomadă) în planimetria orașului Islamic este o caracteristică constantă care a supraviețuit atât geografic cât și cronologic, orașe de secol XVII păstrând nealterat acest criteriu de organizare a structurii urbane.

[14] În timpul domniei abbaside lucrurile s-au nuanțat profund și sub acest aspect datorită complexității vieții de la curte, a ceremonialului, a procesului de fragmentare a imperiului. În acestă perioadă a fost favorizată tendința de separare intersocială, apariția claselor sociale în funcție de puterea economică, politică și de raportul cu mediul califal. Vezi J. J. Saunders, *A History of Medieval Islam*, London, Routledge - Taylor & Francis, 2002, pp. 97-104.

Pot fi identificate două categorii majore care coexistau în mediul urban: 1. sclavii – *prin excelență marginali* (existând însă excepții care fac ca elemente din acest grup marginal să devină foarte influent în interiorul centrului dictând chiar dinamica internă) sclavii sunt un element caracteristic comunităților de tip oriental și 2. poporul, oamenii liberi (cel mai adesea integrat marginii, definind marginea). Cel de-al doilea segment al comunității era privit cu multă rezervă și precauție de către puterea administrativă datorită înclinației către revolte și, ca urmare, a constituirii sale într-un factor constant de destabilizare și conflict în interiorul imperiului – oarecum marginalizat.

O parte redusă din prima categorie puteau fi chiar deținători ai unei foarte mici proprietăți funciare. După criterii etnice, sclavii proveneau din rândul slavilor sau grecilor din teritoriile siriene (populație albă), dar erau și negri (cu preponderență în timpul dinastiilor berbere). O altă componentă a acestei categorii o conține pe cea a sclavilor care primeau misiuni oficiale, fie în cadrul administrației, fie în structurile militare: garda personală a califului, eunucii (cu precădere din rândul populației de culoare), strategii militari – care mai apoi puteau ocupa funcții înalte în structurile statului, fiind numiți chiar generali sau dregători în diferite arii de competență. Diferite alte activități pe care scalvii le desfășurau în mediul urban erau acelea de muncitori în comerț și în industria casnică. Al-Khatib[15] descrie faptul că în Bagdadul abbasid puține erau familiile care să nu beneficieze de unul sau mai multe ajutoare în muncile casnice. Probabil că ar trebui să menționăm o categorie de sclavi total favorizată, anume cea

[15] Saleh al-Hatoul, în studiul său dedicat Bagdadului, aduce în discuție textul acestui cronicar pentru a evidenția faptul că nu era nimic ieșit din comun ca familliile medii din Bagdad să apeleze la acest tip de ajutor în muncile casnice. Acest detaliu este menționat și în texte care descriu societatea islamică din teritoriile occidentale, fapt care relevă gradul de dezvoltare și prosperitate pe care populația orașelor o avea la momentul descrierii [Al-Khatib (d. 463-1071) Tarikh Baghdad (12 vol) Beirut] Vezi: Saleh al-Hathoul, *The Arab-Muslim City: Tradition, Continuity and Change in the Physical Environment,* Riyadh, Dar Al-Sahan, 1996, pp. 41-50 și Felicidad Perez Carrascosa, *Ciudad y urbanismo en Al-Andaluz*, Malaga, Gerust Creaciones, 2010, pp. 22-54.

reprezentată de cele care intrau în componența haremului, față de care existau cerințe speciale, de extremă exigență în privința educației, a pregătirii artistice, a ținutei etc.

Islamul a preluat și păstrat instituția sclaviei, consemnată și în Vechiul Testament, în conformitate cu textul Coranic care face referire la atitudinea pe care un musulman trebuie să o aibă față de un seamăn. Se interzicea unui credincios să înrobească sau să umilească un alt credincios. Astfel condițiile de viață ale acestei categorii s-au îmbunătățit considerabil sub dominația Islamică. Comerțul cu sclavi era o afacere profitabilă pe o piață extrem de dezvoltată, dar cu reguli stricte în ceea ce privește statutul și drepturile acestora: copilul unui sclav cu o femeie liberă era considerat de legea islamică liber, copiii rezultați dintr-o relație de concubinaj stăpân – scalvă erau de asemenea considerați liberi, iar sclava își schimba statutul – deși nu devenea liberă, ea nu mai putea fi vândută. Sunt consemnate și situații în care, la moartea stăpânului fără urmași, sclavul cu statut de client (care a fost eliberat) îi putea moșteni bunurile. Eliberarea sclavilor nu era o cerință și nici o practică comună a societății islamice medievale, însă acest gest a fost privit ca o faptă milostivă, *qurba,* care va fi recompensată în cealaltă viață.

Una dintre sursele istorice în care este descrisă o campanie omeyyadă de cucerire în teritoriile occidentale menționează un număr impresionant de scalvi, astfel Musa ibn-Nusayr, conducătorul acestei campanii este prezentat ca luând 300.000 de prizonieri în Ifriqiya, din care a cincea parte a oferit-o Califului al-Walid. Un prinț omeyyad putea deține în mod uzual o mie de sclavi, iar un soldat putea fi de asemenea proprietarul a unui număr de aproximativ 10 sclavi[16].

Textul coranic îndemna la un comportament binevoitor, tolerant și egalitar față de cei aflați în categorii sau situații defavorizate[17], sau chiar față de cei care nu erau convertiți la religia Profetului.

[16] Vezi Philip K. Hitti, *op. cit.*, pp. 154-155.

[17] Stipulațiile textului coranic referitoare la sclavi au într-adevăr un caracter reformator față de tradiția orientală în această problematică; acesta interzice exploatarea sub orice aspect, propune chiar tratarea acestora cu moderație și încurajează în condiții excepționale eliberarea acestora.

„Pe cei săraci, ajunși în mizerie, pe calea lui Dumnezeu, care nu mai pot străbate întinderile, neștiutorul îi crede bogați din pricina cuceririlor lor. Tu îi vei cunoaște după înfățișare, căci nu vor cere milostenie cu neobrăzare. Dumnezeu știe întru totul bunurile pe care le dați lor" (2:273. Sura 2 – Vaca, medinian㠄, 286 versete, prima pogorâtă la Medina)[18].

„Dumnezeu nu va nedreptăți pe nimeni nici cât greutatea unui grăunte. O faptă bună, El o va socoti îndoit și va dărui pentru ea o mare răsplată" (4:40. Sura 4 – Femeile, medinian㠄, 176 versete, prima pogorâtă după Cea pusă la încercare)[19].

Un caz unic în cadrul dinastiei omeyyazilor îl reprezintă califul `Umar II, cunoscut pentru promovarea unui corpus de legi, *Legea lui `Umar*[20], care a avut un rol foarte important în promovarea unei atitudini deloc conciliante în relațiile intersociale și interconfesionale. Aceasta demonstrează totodată că anterior creștinii reușiseră să fie acceptați chiar în funcții publice, de vreme ce codul lui `Umar II, așa cum a fost transmis ulterior prin surse mai mult literare, cerea în mod explicit excluderea acestora din administrația oficială.

---

[18] *Coranul*, traducere George Grigore, București, Editura Herald, 2006, p. 46.

[19] *Ibidem*, pp. 70.

[20] Referințe către piosul calif `*Umar II*și nu predecesorul său cu care este adesea confundat, ambii elaborând un cod „legislativ" pentru Comunitatea Islamică. Convingerea absolută alui `*Umar I* era aceea că în Peninsulă singura religie trebuie să fie cea islamică. De aceea, încălcând toate acordurile, i-a expulzat pe evrei (A.H 14-15/ 635-636). Tot el este cel care i-a organizat pentru prima dată pe arabi într-o comunitate militaro-religioasă în care membrii trebuie să își păstreze puritatea, un fel de aristocrație marțială, conform lui Hitti. Vezi Philip K. Hitti, *op. cit.*, p. 112.`*Umar II*(717-720), calif omeyyd cu o viziune unică în istoria dinastiei în privința regulilor de conviețuire dintre musulmani și necredincioși. *Legea lui `Umar (II)* prevedea o diminuare considerabilă a impozitelor pentru cei care se converteau. Astfel, *zimmi/ ahl-al-yimma*, populațiile protejate, care plăteau „taxa de capitație", dacă se producea convertirea plăteau impozit asemeni oricărui cetățean musulman, dar redus pe o perioadă de timp. O altă masură dură impusă de `Umar II prevedea o serie de practici abuzive împotriva creștinilor: li se interzicea să își construiască lăcașuri de cult, nu puteau depune mărturie legală, erau obligați să adopte o vestimentație care să îi diferențieze de celelalte categorii, au fost excluși din funcțiile publice. Vezi Hugh N. Kennedy, *The Armies of the Caliphs: Military and Society in the Early Islamic State,* New York, Routledge, 2001, pp. 192-195, 215 -221.

Societatea urbană omeyyadă era extrem de cosmopolită – *se caracterizează printr-un raport extrem de dinamic, flexibil și tolerant între centru și margine* –înglobând populații diverse, lucru ce poate fi dedus cu o relativă ușurință din impozitele pe care clasa socială aflată în vârful ierarhiei le percepea. Curtea califală și aristocrația militară din jurul califului strângea impozite și diverse taxe de protecție de la populațiile neconvertite. După aplicarea Legii lui `Umar II numărul de convertiri a crescut, acest lucru schimbând în mod esențial structura societății urbane, cu efect imediat în planimetria unor orașe cum ar fi Damasc sau Alep. *Neofiții musulmani* se găseau pe o treaptă socială inferioară, deși teoretic se bucurau de toate drepturile pe care statul le acorda cetățenilor musulmani. S-a dovedit că măsurile drastice care au dus la convertirea în masă, cum a fost cea amintită mai sus, au avut un efect catastrofal pentru visteria califală, în zorii dinastiei abbaside populațiile de origine nearabă care optaseră pentru convertire depășind numărul celor de origine arabă.

Treptat, această nouă structură socială denumită prin termenul de clienți (*mawali*), datorită tradiției culturale și erudiției – acolo unde era cazul, adică perși, greci etc. – a primit acces către puterea politică, fapt care va face ca în timpul dinastiei abbaside componența etnică a curții să fie total neomogenă, *un caz tipic de integrare a grupurilor/ elementelor marginale în structura centrului*.

O clasă socială tolerată de către autoritățile administrative și religioase, cu condiția ca taxele de capitație și impozitele funciare să fie achitate, era reprezentată de *zimmi - marginali* (formată din creștini, evrei, sabieni, mandeeni). Profetul a recunoscut aceste religii și a indicat tolerarea acestei categorii, dar a menționat faptul că nu le era permis să poarte arme și, deci, să facă parte din trupele armate.

Societatea urbană abbasidă s-a caracterizat în principal prin dezintegrarea unității etnice (arabii) în componența curții și chiar în familia califului. Așa cum am văzut, evoluția stratigrafiei sociale s-a schimbat prin accesul în aria puterii a populațiilor neofite, fenomen potențat de amploarea comerțului cu sclavi, toleranță excesivă față de

concubinaj, față de elementele nearabe care au pătruns în comunitate și au condus la metisarea fără precedent a structurii sociale a califatului. O altă schimbare majoră pe care diferența dinastică a adus-o în structura societății constă modul în care era privită femeia. Spre sfârșitul secolului al nouălea s-a accentuat tendința de completă separare a sexelor atât în spațiul public cât și în cel privat, al locuinței. Această modificare de comportament social a avut repercursiuni majore în oragnizarea planimetrică, în primul rând la nivelul locuințelor. Casele au fost astfel compartimentate încât să respecte cerințele de segregare. În cadrul reședințelor princiare haremul se dezvoltă fară precedent, de fapt instituția haremului se transpune într-o structură arhitecturală de sine stătătoare cu o tipologie planimetrică complexă ce va fi anexată structurii reședinței propriu-zise. Tendința de separare a sexelor a modificat decisiv și planimetria caselor uni- (mai rar întâlnite) sau multi-familiale, în sensul că spațiile locative intime ale familei au evitat contactul cu zona publică, fiind amplasate în zonele care nu erau expuse spațiului public. În această perioadă s-au dezvoltat atât caracteristicile pentru lumea islamică obloane perforate – *mashrabiyah*, în general din lemn, care acopereau ferestrele astfel încât să permită ca strada, spațiul public să fie vizualizat din interior fără ca privitorul să poată fi văzut din exterior.

Ia – la blouse roumaine, de la semn identitar la text poetic

Marina Roman

Începând prin a fi ... o cămașă, ia românească a devenit, în timp, semn identitar (al zonei de proveniență) și text poetic (în accepțiunea largă a termenului, cea de operă de artă). Astăzi, *La Blouse Roumaine* este în pragul de a se recomanda ca brand de țară și este purtată la noi, în România, cu bucuria sărbătorii și de aici până pe cele mai îndepărtate meleaguri (încă din 2013, Andreea Tănăsescu, inițiatoarea primei comunități online dedicate iei și costumului tradițional *La Blouse Roumaine*, a propus ca 24 iunie, Ziua de Sânziene, să fie menită și Zilei Universale a Iei).

Ia, element specific costumului popular românesc (care coboară, așa cum se știe, din vestimentația dacilor, la care, în țesăturile de in și cânepă ale portului femeilor se folosea fondul alb pe care l-a moștenit ia românească) este și astăzi confecționată din pânză albă de in, cânepă, bumbac sau borangic, păstrând cusăturile care o înfloresc în aceleași culori sobre moștenite de la daci.

Dar cum s-a întâmplat ca un obiect de vestimentație specific zonelor rurale – marginii, periferiei – să acceadă la statutul de „vedetă" a centrului? Mărturisesc că am purces la această încercare de analiză a raportului dintre centru și periferie în momentul în care, participând la Zilele Culturii Române la Frankfurt oraganizate, la fel ca la centrul

de design Winkelhaal (29 mai – 10iunie) din Anvers (Belgia), sub egida Institutului Cultural Român, am vizitat expoziția *Untamed Skin – La Blouse Roumaine*, propusă de Galeria de artă contemporană și design Galateca din București, și am fost impresionată de succesul pe care proiectul, găzduit de Galeria de artă și design BraubachFive (26-28 iunie 2015), l-a avut și în Germania. Această expoziție, organizată de Galateca în parteneriat cu Institutul Cultural din Londra, a obținut trei Mențiuni Speciale în cadrul London Fashion Week – International Fashion Showcase 2015 (coordonată de British Council și British Fashion Council), iar în București, atât pentru Noaptea Albă a Galeriilor (24 aprilie), pentru Noaptea Muzeelor (16 mai), cât și pentru Romanian Design Week (16-18 mai) a fost socotită drept eveniment central.

Despre *Untamed Skin – La Blouse Roumaine* organizatorii spun că „își îndreaptă atenția către originile IEI românești, o piesă vestimentară rafinată și delicată, dar cu aspect neîmblânzit, ce era purtată mereu aproape de piele, lucrată manual din fibre naturale și brodată cu simboluri primordiale" (galateca.ro). Ia, purtată mereu aproape de piele, semn identitar, marcă a ruralului, a periferiei, a migrat spre centru în secolul trecut, din momentul în care a început să fie purtată de Regina Maria a României.

Aș face aici o necesară paranteză: relația piele-cămașă, o legătură puternică, este atestată mitologic, paremiologic sau doar literar... Să ne amintim de felul în care a murit Heracles, smulgând, odată cu fâșiile din cămașa îmbibată cu sângele lui Nessus otrăvit de veninul Hydrei din Lerna, și propria-i piele. Sau de proverbul românesc: „Mai aproape-i cămașa de piele, decât haina". Sau de replica lui Trimmus din *Aulularia* lui Plaut: „Tunica propior pallio est". Relația *Untamed Skin – La Blouse Roumaine* sau *Piele neîmblânzită – Ie* face, așa înțeleg eu, recurs la straturile cele mai vechi, de profunzime, ale comunităților de pe teritoriul României: „Astfel, fiecare ținută concepută de Alexandru Nimurad interpretează o ie specifică ce obișnuia să fie purtată pentru cele mai importante evenimente ritualice, precum

naşterea, nunta şi înmormântarea, colecţia de bijuterii *Ensemble of Broken Pieces*, realizată de Vika Tonu împreună cu Alexandru Nimurad aduce o paralelă la povestea Reginei Maria şi are ca element central inima îndurerată – lăsată ca moştenire de Alteţa Sa, iar Alexandra Abraham a juxtapus hamurile arhitecturale şi anatomice din piele peste rochiile lungi lucrate din bumbac natural, aşa cum era acesta realizat pe vremuri" (galateca.ro).

Ia românească a căpătat vizibilitate încă din prima jumătate a secolului trecut nu doar extrasă din periferie şi onorată de centru prin intervenţia Reginei Maria, ci şi printr-o subtilă seducţie: frumuseţea iilor pe care Theodor Pallady i le-a dăruit lui Henri Matisse într-atât l-au impresionat pe acesta din urmă, încât le-a pictat. Pentru celebra *La Blouse Roumaine*, aflată în Muzeul Naţional de Artă Modernă, Centrul Pompidou, Matisse a lucrat jumătate de an, finalizând-o în aprilie 1940. Procesul de seducţie a continuat, lucrările lui Matisse dedicate iei inspirându-l, de astă dată, pe unul dintre cei mai importanţi artişti ai vestimentaţiei Yves Saint Laurent. El a făcut din *La Blouse Roumaine* centrul de interes al colecţiei de toamnă-iarnă haute couture 1981 de la Paris. Creaţiile sale se află acum în muzeele lumii şi, iată încă o dovadă a faptului că din *semn identitar*, marcă a periferiei, ia a devenit *text poetic*, operă de artă. Lumea modei a continuat să fie fascinată de tradiţionala cămaşă românească: lui Yves Saint Laurent i-au urmat cu nu mai puţin spectaculoase colecţii Oscar dela Renta (2000), Jean Paul Gaultier (2006), Emilio Pucci (2011), Tom Ford 2012 sau, în 2013, Carolina Herrera şi Isabel Marant.

Galeria Galateca a mers mai departe, creând un program dedicat valorilor româneşti de profunzime, armonizate cu acelea ale unei contemporaneităţi relevante în context universal. Bine cunoscutele fotografii ale Reginei Maria a României purtând costum popular au fost expuse pe timpul verii trecute în expoziţia intitulată *Măiastra – povestea nespusă a iei*, într-un context viu, energizat de ii de patrimoniu organizate într-o instalaţie de artă şi dialogând cu fotografii din perioada interbelică aflate în colecţia britanicei Beryl de

Zoete, în congruență cu imagini ale iei cu motive din cultura Cucuteni și până la sublimările haute couture semnate de Yves Saint Laurent, Jean Paul Gaultier și Tom Ford.

A fost nu doar o expoziție, ci este și un program de lungă respirație, ale cărui obiective pornesc de la dezideratul recunoașterii iei ca unul dintre simbolurile naționale. „După ce, de câțiva ani încoace, câțiva intelectuali români au încercat să reintroducă în spațiul public problema identității naționale, am găsit-o acum pentru prima oară expusă într-un concept unitar – a remarcat Radu Boroianu, președintele Institutului Cultural Român cu ocazia întâlnirii dintre cei trei parteneri care vor susține programul *Măiastra*, inițiat la Galateca de Andreea Stoiciu: Galeria de artă contemporană și design Galateca, prima comunitate online dedicată iei și costumului tradițional *La Blouse Roumaine* și Institutul Cultural Român –, iar sensul întâlnirii noastre de astăzi este să medităm mai profund și să găsim acele soluții care au capacitatea de a impune spiritualitatea românească. Aceasta este salvarea României. Dacă vii de nicăieri nu poți să te duci nicăieri. Nu tradiția ne împiedică să fim moderni, tradiția ne învață să fim moderni!" (icr.ro).

Dar identitatea de margine cu care, în mod natural a plecat ia, cămașa țărănească românească, din fiecare așezare rurală milenară nu s-ar fi putut metamorfoza în *La Blouse Roumaine*, vizibilă și aplaudată în lumea întreagă, apanaj al elitelor culturale indiferent de statutul lor social, dacă atât materialele din care este îndeobște lucrată și motivele țesute nu ar fi constituit elemente substanțiale care axiologic fac paradigmă cu motivele perene ale marilor culturi universale. Și mă întorc, iată, la expoziția pusă în discuție, curatoriată de Roxana Gibescu într-un discurs teoretic și plastic excepțional pentru care, la International Fashion Showcase 2015 din Londra, ea a primit Mențiunea specială pentru categoria Best Curator: *Untamed Skin – La Blouse Roumaine* vorbește despre cămașa românească dar, în același timp, și datorită accesorizării cu hamuri reușită de Alexandra Abraham, trezește în memorie imaginea chitonului grecesc. *Mutatis mutandis*, aș zice că nu

întâmplător Florin Gogâltan aduce în discuţie, în lucrarea sa *Centru şi periferie. 1. Între teorie şi realitate arheologică*, tăbliţele de la Tărtăria sau artefactele culturii Cucuteni.

Bibliografie:

Gogâltan, Florin, *Centru şi periferie. 1. Între teorie şi realitate arheologică*, Revista Bistriţei, XVIII, 2004;

Lupşan, Elena, *Portul popular*, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 2006;

Maliţa, Mircea, *România – Din tezaurul portului popular tradiţional*, Ed. Sport-Turism, Bucureşti, 1977;

Oprescu, Gheorghe, *Arta ţărănească la români*, Cultura Naţională, 1922;

Tomida, D. Ecaterina, *Cusăturile şi broderiile costumului popular din România*, Ed. Tehnică, Bucureşti, 1972;

historia.ro.

galateca.ro.

icr.ro.

Negative Triangulation: Biblical Images of Temptation, Sin, and Guilt in Milton's *Paradise Lost*

Kerstin Shands*

One of the most central stories in the West is the story of temptation, the fall, and original sin. Constituting a narrative that infuses culture and religion in conscious and unconscious ways, the implications of the biblical story has been discussed through centuries by theologians and laymen alike. God's wrath was great, and the punishment, throwing our first parents out of paradise, was severe—even, according to some, out of proportion with the misdemeanor committed and far removed from the forgiving attitude recommended in Christianity.

When John Milton wrote his great epic, *Paradise Lost* (1667), it was to illustrate, explain, and defend the actions of God. His purpose was, precisely, to "justify the ways of God to men" (*Paradise Lost* I: 26). Milton's poetic description of temptation and of the fall and its consequences has become one of the most celebrated and studied in English literature.

It is well-known that *Paradise Lost* is permeated by a biblical imagery. What may be less well-known is more precisely how Milton deviates from and develops the story in Genesis in his longer and far more detailed version of the original story. In this paper, I will compare the fall described in the Bible with the description in Milton's *Paradise Lost*, pointing to significant passages in Book IX, in particular, in order to explore and identify more precisely how Milton's imagery deviates from *Genesis*. More specifically, this paper will offer a comparative reading of the story of temptation and the fall as told in the original version in the Bible and in Milton's grand epic with regard to issues of temptation, guilt, and blame.

Much has been said about the psychology of temptation described in the Bible. Already in *On the Trinity*, St. Augustine's analysis posits that "Adam stands for *sapientia*, Eve for *scientia*, and the serpent for sensuality, which, when it obtains mastery, subverts wisdom, confounds knowledge, and inverts their ordinate relationship" (*De Trinitate* 12.12.17, qd by *Dictionary of Biblical Tradition in English Literature* 693). In this paper, the theme of temptation[1] will be explored from a slightly different triangulation than the one described by Augustine and with particular regard to the biblical imagery in Book IX in Milton's *Paradise Lost*. Leaving out a discussion of the portrayal of Adam, it will focus on three central images in *Paradise Lost*: the serpent, the woman, and the fruit, and argue that these particular images should be regarded as an interrelated complex that conveys the central message in Milton's epic. In fact, as I will propose, the triangular constellation of serpent-woman-fruit constitutes a *negative trinity* that mirrors and menaces the positive Trinity of God.

* PhD, professor at Södertörn University, Stockholm; kerstin.shands@sh.se.

[1] Critics have also commented on the seductive temptations of Miton's texts themselves. In *Surprising Sin*, as Michael Bryson puts it in "The Gnostic Milton: Salvation and Divine Similitude in *Paradise Lost*," Stanley Fish "takes the idea of readerly temptation quite seriously, making it the backbone of a powerful interpretive paradigm that is still with us approximately forty years later" (102). As Bryson argues, there is also "the temptation to identify with Milton's portrayal of the divine" (102).

Building on recent research on Milton, finally, I will relate this 'negative trinity' to the issue of blame: Whose fault was the fall, really, in the final analysis?

But let us first take a look at the story the Bible. Directly after the seven days of creation in the first chapter of *Genesis*, we come to a description of the Garden of Eden and the fall in the second and third chapters of *Genesis*, told in concrete and concise yet poetic ways, painting a picture of a fluidly emerging world. A mist or a flow arises from the dry earth, and a garden is created by God, with four rivers and many wonderful trees. Placed in this garden, the first human beings are given one rule: "of the tree of the knowledge of good and evil, thou shalt not eat of it: for in the day that thou eatest thereof thou shalt surely die (1 Mos. 2:17). In *Genesis* 2, then, God issues his warning without too much wordiness[2].

In Chapter 3, temptation and the fall and the consequences of the disobedience against God are described. Two trees are mentioned, the tree of life and the tree of knowledge of good and evil (1 Mos. 2:9). It is the last-mentioned whose fruit (at this point in the story) is forbidden, and this is the fruit that Eve is seduced to eat and then give to Adam to taste. When God realizes what has happened (something that becomes obvious when Adam, ashamed of his nakedness, hides from God) and asks Adam what he has done, Adam blames the woman, who, in turn, blames the serpent. As a punishment, God curses the serpent, and "[u]nto the woman he said, I will greatly multiply thy

[2] This is very different from the detailed warnings God gives in other books in the Bible. *Levicitus* 26 is one example. If the Israelites adhere to God's rules, he will be very kind to them: he will give them rain on time, he will let peace reign in the country, get rid of all animals of prey so that people can sleep well, and he will make them fertile. If, on the other hand, they do not obey the rules, God will be disgusted, and his punishments, spelled out in detail, will be severe: he will strike people down with illnesses. If they don't listen, other punishments will follow, down to the most horrific one, when God will force them to eat the flesh of their sons and daughters: "If in spite of this you still do not listen to me but continue to be hostile toward me, then in my anger I will be hostile toward you, and I myself will punish you for your sins seven times over. You will eat the flesh of your sons and the flesh of your daughters" (Levicitus 26: 27-29).

sorrow and thy conception; in sorrow thou shalt bring forth children; and thy desire *shall be* to thy husband, and he shall rule over thee. And unto Adam he said, Because thou hast hearkened unto the voice of thy wife, and hast eaten of the tree, of which I commanded thee, saying, Thou shalt not eat of it: cursed *is* the ground for thy sake; in sorrow shalt thou eat *of* it all the days of thy life" (Gen. 3: 16-17). God then casts Adam and Eve out of the Garden of Eden in order to stop them from eating the fruit from the Tree of Life, too, and have eternal life.

"More subtle than any beast of the field which the LORD God had made," in *Genesis*, the serpent slips into dialogue with the woman and questions God's words: "Yea, hath God said, Ye shall not eat of every tree of the garden?" (Gen. 3:1). When the woman confirms that this is the case, the serpent says: "Ye shall not surely die: For God doth know that in the day ye eat thereof, then your eyes shall be opened, and ye shall be as gods, knowing good and evil" (Genesis 3:1-5).

By contrast, Milton's Satan-as-serpent in *Paradise Lost* is an elaborate picture of the alienated and aggressive outsider full of envy and resentment. Whereas the serpent in the Bible is merely "subtil" (worlds that are echoed almost verbatim by Milton's Eve, who addresses him "Thee, Serpent, sutlest beast of all the field" [Book IX 560]), the serpent in *Paradise Lost* has become a vessel of malcontent and malice, the "dark intent" of Satan (162)[3]. Both the Bible and Milton paint evocative pictures of literal and metaphoric highs and lows whereby, in the Bible, the serpent is cursed by God ("upon thy belly shalt thou go" [Gen. 3:14]), while Satan in *Paradise Lost*—in contradistinction to man, whom "Whom us the more to spite his Maker rais'd/ From dust" (177-78)—mourns the "foul descent" (163) he has suffered: "O foul descent! that I who erst contended/ With Gods to sit the highest, am now

[3] Unless otherwise indicated, references to *Paradise Lost* henceforth will be to Book IX. In the Bible, the 'first' serpent is followed by other serpents, such as the rod of Moses (Exod. 4:3) and the injunction of Jesus that his disciples be "wise as serpents, harmless as doves" (Matt. 10:16). Milton has not been the only one to draw on images from the Bible. Images of serpents are present in countless other works in English literature.

constraind / Into a Beast, and mixt with bestial slime" (165), and when Satan is approaching Eve, he "licked the ground whereon she trod" (526). On his way to find his prey, the serpent's loathsomeness is placed in stark contrast against the paradisical surroundings: "Such ambush hid among sweet Flours and Shades/ Waited with hellish rancour imminent/ To intercept thy way, or send thee back/ Despoild of Innocence, of Faith, of Bliss" (408-11). Unlike the characters in the Bible, then, Milton's characters know change and development[4], even the serpent, whose head, true, is "well stored with subtle wiles" (184), but who, before Satan has entered him[5], is not "nocent yet" (186), that is, before "in at his mouth/ the Devil entered" (187-88) while the serpent is asleep. Milton actually gives the serpent a personality capable of a full range of human emotions[6]. His first perception of Eve makes him pause momentarily in his mischief, and suspend his evil purpose—but not for long: But the hot Hell that alwayes in him

[4] I would not agree with Carey's statement in "Milton's Satan" that God, Adam and Eve are transparent or that they exist "at the level of the words they speak." To the contrary, as Dennis Danielson affirms in *Milton's Good God: A Study in Literary Theodicy*—refuting "the common assumption that Adam and Eve were stuck in some static pristine state"—Milton "envisages an Adam and an Eve who are indeed *in via*" (213, 212). "By contrast," Danielson goes on to say, "those seventeenth-century Calvinists who hold that the Fall was both decreed and prerequisite for 'the greater manifestation of the glory of God' have no interest in maintaining an alternative scenario for the growth and development of man had no fall occurred" (213-14).

With Satan things are different, according to Carey. On the one hand, he is manipulative and dissimulating, on the other hand, he has undergone a development of sorts and has thus existed in different modes that "are partly inherent in the biblical and post-biblical Satan material" (162). Carey continues: "The traditional Satan story, as it eventually took shape, involves Satan in three separate roles—an Archangel, before and during the war in heaven; a Prince of Devils in the council in hell; a serpent-tempter in the garden. Satan is thus not a single concept, but a trimorph" (162).

[5] This recalls how "Satan entered Judas" in Luke 22:3.

[6] As Richard Strier points out in "Milton's Fetters: Why Eden is Better Than Heaven," "Satan seems to have a clear and recognizable sense of himself. The discontented courtier, servant, or military figure suffering from a 'sense of injur'd merit' was a familiar figure in Elizabethan and Jacobean drama," Iago being one well-known example (30).

burnes,/Though in mid Heav'n, soon ended his delight,/And tortures him now more, the more he sees/ Of pleasure not for him ordain'd: then soon/Fierce hate he recollects, and all his thoughts/Of mischief, gratulating, thus excites (467-72).

In *Paradise Lost*, Satan thinks that "spite then with spite is best repaid" (178). His sense of exclusion, distance, and alienation from God's creation increases his torment and thus his destructiveness, since the pleasure to destroy is all that remains, all other joys being denied to him.

The misogynistic consequences of the Fall for women throughout history in the West have been momentous. Chapters 2 and 3 in *Genesis* (together with other passages in the Bible ascribed to but probably not written by Paul) refer back to the Fall and blame woman, regarding her as the main culprit, notions that have been used to exclude women from priesthood[7]. Thus, it is important to both to study the original text in *Genesis* and Milton's take on the role of woman. In we go to the Bible, we see that the conversation between the serpent and the woman is quite brief. In *Paradise Lost*, to the contrary, Eve is given a multi-facetted personality and many ideas of her own. One such idea, a fatal one as it will turn out, is that she and Adam work apart from each other one morning, since there is so much work to be done in the Garden of Eden. Adam, Eve proposes, could take care of the woodbine and the ivy, while she herself could look after the roses and the myrtle. "Let us divide our labors," Eve suggests (214). Unfortunately, this is a division that will lead to the greater and more unfortunate division from and increasing distance to God. Adam's response is a declaration of love for Eve. He is pleased with her proposal ("For solitude somtimes is best societie,/ And short retirement urges sweet returne" (249-50), although he is also slightly worried about the threat it poses. In Adam's view, woman is in need of

[7] "I do not permit a woman to teach or to have authority over a man; she must be silent. For Adam was formed first, then Eve. And Adam was not the one deceived; it was the woman who was deceived and became a sinner" (1 Timothy 12:14).

male protection. So far pure and sinless, Eve, addressed by Adam as "Virgin majesty of Eve" (270), and as "Daughter of God and man, immortal Eve,/ For such thou art, from sin and blame entire" (291-92), proclaims her capacity to withstand temptation, arguing rationally and convincingly that she and Adam can never by happy if they will never be able to be apart because of the foe of whom they have been warned: "Frail our happiness is if this be so,/ And Eden were no Eden thus exposed" (340-41). Indeed, she believes that their integrity and capacity to withstand temptation will win them "Favor from Heaven" (344) and that God will "double honor gain" (332), since "what is faith, love, virtue unassayed"? (335). Admittedly, Eve has a point here: it is easy to be virtuous when one has never been tried. At the same time, temptation tends to strike when least expected, when one is the least prepared.

In response to Eve's argumentation, Adam attempts to elucidate the nature of tempation and free will. God's creation is perfect, he says, it is within ourselves that danger resides[8]. It is within man's power to be able to withstand temptation: "Against his will he can receave no harme" (350). Vigilance is necessary, and Adam, "the patriarch of mankind" (376), cautions Eve: "For God towards thee hath done his part, do thine" (375). But Satan would certainly not seek out the weaker of the two, Eve reasons, going off to her gardening tasks in "goddess-like deport" (389)[9]. Although created by God, Eve is likened

[8] Here, Adam's words resemble the words of Jesus in Mark 7 "'There is nothing outside a person that by going into him can defile him, but the things that come out of a person are what defile him.'" And when [Jesus] had entered the house and left the people, his disciples asked him about the parable. And he said to them, "Then are you also without understanding? Do you not see that whatever goes into a person from outside cannot defile him, since it enters not his heart but his stomach, and is expelled?"(Thus he declared all foods clean.) And he said, "'What comes out of a person is what defiles him. For from within, out of the heart of man, come evil thoughts, sexual immorality, theft, murder, adultery, coveting, wickedness, deceit, sensuality, envy, slander, pride, foolishness. All these evil things come from within, and they defile a person.'" (Mark 7:15-23).

[9] Actually, in *Genesis B*, "a late OE poem with close Old High German and continental connections, affords a significant variation on the Genesis account: the

to pagan goddesses such as Delia and to goddesses of the woods. Whereas woman "was taken out of Man" (Gen. 2: 23), in the Bible, there is no specific indication that she is weaker than man, in *Paradise Lost*, a basic assumption—shared by Eve, Adam, and Milton alike—is that woman is indeed the weaker sex in need of male protection—even in a blissfully tranquil place like the Garden of Eden. Interestingly, it is precisely this patriarchal assumption that Satan will exploit. Milton's Satan possesses a great deal of self-insight, and he is aware that he has been debased in hell and weakened by pain. As such, he realizes that Adam may be a more difficult target due to his stronger intellect and greater courage.

"Veiled in a cloud of fragrance" (425), Eve, out on her own, is associated with roses. She is busy supporting these drooping, beautiful flowers, completely unaware that she "Her self, though fairest unsupported Flour, /From her best prop so farr, and storm so nigh" (432-33). While in God's words to Adam and Eve in the Bible, a transgression of an established gender hierarchy does matter, this is one aspect that Milton enlarges and elaborates on, both in Eve's dialogue with the serpent and in her own thoughts. In *Paradise Lost*, then, issues of power and dominance are of utmost importance for the success of Satan's seduction of Eve. His clever undermining of her resolve and resistance is achieved through unctuous flattery infused with suggestions that Eve is underappreciated and unfairly placed in a submissive role, a notion that Eve responds to. Had gender equality been the rule in Milton's Garden of Eden, that is, had Eve had felt equal to Adam, the serpent would have had a much harder time making her succumb to temptation. Slyly, the serpent chooses to address Eve in unctuous terms that play on issues of power and hierarchy: "Sovran mistress" (532), "Fairest resemblance of thy Maker

serpent first approaches Adam, telling him that God wishes him to taste the fruit of the tree of knowledge," according to *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature* (694). Moreover, "several departures from the biblical account [in *Paradise Lost* and *Paradise Regained*] invoke ancient associations of gnostic wisdom with the serpent" (Ibid).

fair" (538), "thy celestial beauty" (540), who "shouldst be seen/ A goddess among gods, adored and served/ By angels numberless, thy daily train" (546-48), and calls her "Empress of this fair world, resplendent Eve" (567), "Mother of Science" (670), "Queen of this universe" (684), "Goddess humaine" (741). Indeed, as Michael Bryson concludes in"From Last Things to First: The Apophatic Vision of Paradise Regained," "a focus on identity and power" is "the thread that runs through all of Satan's temptation" (249).

In the Bible, Eve is given fairly good reasons for eating the fruit: she "saw that the tree was good for food, and that it was pleasant to the eyes, and a tree to be desired to make one wise" (*Gen.* 3: 6), and it is not hard to understand her credulousness. Of course, it is clear that even her good reasons should be subordinate to the first priority, to obey God, even when the divine stipulations are mysterious. In *Paradise Lost*, on the other hand, not only is it Eve's weakness that causes her to be seduced by the flattery and mock-rational argumentation of the serpent, it is also her decision to include Adam in the Fall (so as not to be alone) that compounds and aggravates her guilt. While the picture of Eve in the Bible is fairly neutral, then, the portrait of Eve painted by Milton is highly unflattering to women.

In Western culture, the image of the tree of knowledge of good and evil and its fruits has become the primordial image of temptation. In the Bible, we read: "And out of the ground made the LORD God to grow every tree that is pleasant to the sight, and good for food; the tree of life also in the midst of the garden, and the tree of knowledge of good and evil" (Gen. 2 8:9). At first, "the woman said unto the serpent, We may eat of the fruit of the trees of the garden: But of the fruit of the tree which *is* in the midst of the garden, God hath said, Ye shall not eat of it, neither shall ye touch it, lest ye die (Gen. 3). Later on, influenced by the serpent, "the woman saw that the tree was good for food, and that it was pleasant to the eyes, and a tree to be desired to make one wise, she took of the fruit thereof, and did eat, and gave also unto her husband with her; and he did eat" (Gen. 3-6).

Setting the scene, firstly, the poet paints a picture of the Garden of Eden as a pure, primordial space of praise for God. The setting is exquisite, the environment itself an image of worship of God. The fruit is not merely a well-known visual image but also a cognitive and culinary one. Our first parents were forbidden to taste the fruit. Interestingly, the Latin word for taste is *sapere*, which also means to know, to be wise[10]. Taste and knowledge are thus subtly blended in Milton's far more elaborate account in *Paradise Lost*. Telling Eve about the fruit, Satan paints an enticing picture: "A goodly Tree farr distant to behold/ Loaden with fruit of fairest colours mixt,/ Ruddie and Gold" (576-77). Marvelling at the serpent's ability to speak in human language, Eve wants to know how he has developed such extraordinary linguistic abilities. The serpent tells her that he has actually been like the other animals, "of abject thoughts and low," "[apprehending] nothing high" (572, 574). Having been very low in the order of things, he has acquired speech and reason by tasting the fruit[11].

Realizing that the serpent has conducted her to the forbidden tree, Milton's Eve responds: "Of the Fruit / Of each Tree in the Garden we may eate / But of the Fruit of this fair Tree amidst / The Garden, God hath said, Ye shall not eate / Thereof, nor shall ye touch it, least ye die" (659-63). Although this passage closely echoes the Bible, there is a subtle difference. In the Bible, "the LORD God commanded the man, saying, Of every tree of the garden thou mayest freely eat: But of the tree of the knowledge of good and evil, thou shalt not eat of it: for in the day that thou eatest thereof thou shalt surely die" (Gen. 2:16-17). Thus, interestingly, while the Bible merely stipulates that the fruit may not be *eaten*, Milton adds another degree to the prohibition since in his version the fruit cannot even be *touched*.

[10] Eve uses the word *sapience* (727).

[11] This deviates from the Bible, where, as Augustine writes, "the serpent did not eat of the forbidden tree, but only persuaded them to eat of it" (*On The Trinity* Chapter 12:17).

At the core of scenes of temptation in *Paradise Lost* we find insidous inversions seemingly diminishing and minimizing the sense of sin attached to the transgression by a use of mock-rational arguments: "if what is evil / Be real, why not known, since easier shunnd?" (698-99). To the contrary, Satan-as-serpent suggests, God may well be pleased with Eve's "dauntless virtue" (694). Interestingly, furthermore, Satan also points to the hierarchy of heaven, astutely asking why God has forbidden this fruit in the first place and suggesting that it could be because he wants to remain at the top of power himself while keeping Adam and Eve in ignorant submission: "Why then was this forbid? Why but to awe, / Why but to keep ye low and ignorant, / His worshippers" (703-05). Perhaps God is envious: "Or is it envie, and can envie dwell/ In Heav'nly brests?" (729-30). While the fruit alone is enough to tempt Eve, Satan's rhetoric adds considerable weight. Also, it is lunch hour! Eve is famished, something that increases her desire to touch and taste. Milton lets the reader listen to Eve's thoughts as to why God "forbids us to be wise" (759) and why a serpent should be able to eat the fruit and survive, if humans cannot.

In the Bible there are just a few lines about the woman's view of the tree and her reaching out for the fruit herself and then also giving it to her husband. In *Paradise Lost*, by contrast, Milton paints a magnificent panorama of the whole event and includes an eloquent and detailed description of Eve's reasoning *before* she decides to give the fruit to Adam. First, Eve thinks she might keep her discovery to herself and enjoy all the increased knowledge she has gained which also increases her power—she will be "more equal, and perhaps,/ A thing not undesireable, somtime/ Superior: for inferior who is free? (823-25). It is only when she thinks that Adam might take another wife (if Eve herself were to die as a consequence of her sin) that she promptly resolves to let Adam share her fate. In Milton's version, then, as already suggested, Eve's sin is severely compounded by her conscious and premeditated decision to drag Adam down with her in the Fall.

The image painted by Milton of the Tree of Knowledge and its fruit is vivid, enticing, and poetic. When Eve returns to Adam after having tasted the fruit, she carries "A bough of fairest fruit that downie smil'd, / New gatherd, and ambrosial smell diffus'd" (851-52). In *Paradise Lost*, it is clear that if Adam lacks Eve's curiosity about the effects of eating the fruit, he also has no need to rise in God's hierarchy of power. Instead, he makes a conscious decision to eat the fruit Eve offers out of love for her along with a realization that he may not really have a choice. In other words, in Milton's version, paradise seems to be lost primarily because of Eve's gullibility and bad decision.

The theological point made by Milton in *Paradise Lost*, then, at first glance, seems to be clear. Even though the knowledge given by the Tree of Knowledge may be desirable, it is far more important to obey the commands of God, however incomprehensible they may seem to human beings. Because of her weakness of character—but also because of her inferior position vis-à-vis Adam—Eve is seduced by the unctuous flattery of the serpent that elevates her above her 'natural' station. Since the ingestion of the fruit also unleashes a carnal desire hitherto unknown to the first couple, Eve, in Milton's version, is to blame for the excesses and consequences of human sexuality as well.

Ultimately, however, Milton does not seem to lay all the blame at Eve's feet. Adam is clearly to blame, too. We see this in the last passages of Book XI, where Adam and Eve indulge in mutual accusation, neither of them taking full responsibility for their act of disobedience, Adam complaining that one should not trust women and Eve blaming Adam for his weakness in granting Eve's wish for them to work apart: "Hadst thou bin firm and fixt in thy dissent, / Neither had I transgress'd, nor thou with mee" (1159-60).[12] In his far more detailed and lengthy account, then, Milton seems to suggest that although falling for temptation can be the work of a moment and the

[12] One critic who wants to rescue Eve from "a reductive critical tradition" is Diane Kelsey McColley in *Milton's Eve* (Urbana: University of Illinois Press, 1983). She argues that Milton in fact created Eve in contradistinction to "a reductive literary and iconographic tradition" (4).

disastrous consequences of such brief moments of sin far-reaching, there are *stages* and *gradations* on the slippery slope of sin. If that is the case, where is the Fall located, more precisely? Is it really only when Eve bites into the fruit that she commits a sin? Is the first intimation of the Fall to be found in her suggestion to Adam that they work apart? Is it when she agrees to let the serpent to show her the way to the tree whose fruit he has eaten with such amazing consequences, since it has given him human speech and reason? Or is it when she lets Satan's words "too easy entrance [win]" (734)? In Milton's rendition, it would seem that Eve is "sinless" (659) up to the very moment when she takes a bite of the fruit.

This brings us to the question of blame. It has been suggested that religions generally hold communities together because of promises of future bliss or because of threats of sufferings to come[13], and that Christianity has been built on issues of guilt and punishment to such a degree that even contemporary atheism builds on the idea of original sin, or, more specifically; the *inversion* of this idea[14].

Promises of bliss and threats of suffering are legion in the Old Testament. In 5 Mos. 28:30, to take just one example, God enumerates the blessings that will befall those who follow his Word while pointing to the horrors and maledictions that will strike those who do not. Genesis 2-3 is simply the first instance of God issuing warnings and following through on punishments, and it is also the first depiction of human disobedience against God and of the punishment for this transgression.

In this paper I have proposed that a 'negative trinity' in Milton's *Paradise Lost* conveys an image of sin and guilt. This leads us to questions of blame: whose fault is the Fall, really, in the final analysis? In "Milton's Satan," John Carey affirms that Milton "presents evil as

[13] See e.g., Staffan Ulfstrand's "Religionens evolution," an article on the evolution of religion (41).

[14] In "Religionens gränser," Johan Lundberg writes about the claims that "our alleged common European guilt is understood as stemming from colonialism, from the horrors of World War II, from patriarchal oppression of women" (my trans.).

real and traceable to a single Evil One" (160)[15]. This effort, Carey underlines, "was not successful" as readers "have seldom been able to regard Satan as a depiction of pure evil" (161). Carey argues that "it is of course true (within Christian doctrine) that Satan's redemption could not be regarded as impossible for God, since this would infringe God's omnipotence. To retrieve the situation, Milton has to make Satan's irredeemability his own fault" (164). But does he?

The question of blame, then, needs to be explored further. In an article in *The New Milton Criticism* (2012) entitled "Whose fault, whose but his own?", Peter C. Herman draws on the legal concept of contributory negligence in his analysis of *Paradise Lost*. Contributory negligence is a term indicating that people themselves, by being negligent in some way, sometimes contribute to the damage they are the victims of. Herman returns to the initial question in Milton's epic poem posed by the poet himself—"what cause/ Mov'd our Grand Parents in that happy State,/ Favour'd of Heav'n so highly, to fall off / From thir Creator, and transgress his Will" (Book I: 28-31)—and to the seemingly straightforward answer given by the Muse: "Th' infernal Serpent; he it was, whose guile/ Stird up with Envy and Revenge, deceiv'd / The Mother of Mankind" (Book I: 34-36). So the answer seems to lie there. However, even though man (or more specifically, woman) is seen as primarily responsible, there are instances of what Herman calls "Milton's poetics of incertitude" (49). One example is Satan's chains that—curiously— vanish when he gets up. Here, "God disclaims all responsibility for Satan's act, placing all the blame on the fallen angel, who, despite all the care that God claims to have taken, the bounds prescribed, the bars, and the chains heaped on him there, has managed to escape" (Herman 55). However, Herman argues, if "Satan and the other fallen angels can get up and fly away … then God … shares some responsibility for the results of doing a poor job of

[15] Carey adds: "The wish to isolate evil in this way argues a particular mental configuration which seems to be associated with the belief that, once isolated, evil may become containable or punishable" (160).

confining Satan" (56). The Muse, further, strangely, "seeks to defuse the problem by asserting that Satan has God's *permission* to get up" (Herman 56; see Book I 209-16). Looking at this from a perspective of contributory negligence, then, Herman suggests that: "It is one thing to allow for free will, to allow or even encourage temptation and let the consequences fall where they may; it is quite another to act first to *prevent* Satan's escape, but do so in a way that fails, thus allowing Satan free movement" (56-57). Another example of 'Milton's poetics of incertitude' is when Satan arrives at the gates of Hell that Sin is supposed to keep locked, having been given the key: "at which time this powerful Key/ Into my hand was giv'n, with charge to keep/ These Gates for ever shut" (754-56).[16] Herman suggests that "While not absolving Satan, Adam, and Eve—the principle of free will remains—God's choices also enable the events that will ensue after Sin takes the fatal Key / Sad instrument of all our woe" (Book 2: 871-2), puts it in the lock, and opens the Gate of Hell" (Herman 58).[17] Another instance concerns the visit by Raphael in Book VIII: he does he a good job in telling Adam and Even about the dangers or not? Unfortunately, that

[16] This is a "detail" left out by God from his narrative that "significantly impacts His credibility as a narrator," Herman's argues, saying that God's giving the key to Sin "is exactly the kind of *improvidè* act that early modern lawyers would use to demonstrate that the negligence of the plaintiff at least partly caused his damage" (58).

[17] A third instance concerns the Stairs to Heaven in Book III: "This is another crucial moment in the chain of events leading to the Fall, as climbing these stairs gives Satan his first glimpse of the created universe. To be sure, these stairs are not strictly necessary. Satan can fly, and he may have gained his first view with a few flaps of his wings. That would have made Satan completely responsible for what follows afterward, but that is not what Milton wrote … Instead, Milton credits Satan's first view of the universe to his taking advantage of someone else's actions" (Herman 59). Herman adds: "While most assume that God is the responsible party, we just do not know" (59). Be that as it may, "the agent who lets down the stairs contributes materially to the events leading up to the Fall, and therefore shares some responsibility because these stairs, however mysteriously meant, become the instrument by which Satan gains his first view of the universe and this world" (Herman 59). There are three questions we need to pose here, according to Herman: "*who let down the stairs? Why? And doesn't this party bear some responsibility for the results of this act?*" (60).

seems not to be the case at all. Having greeted Eve, Raphael talks to *Adam* and "acts as if she were not present" something that is shocking "because it is Eve, not Adam, who will face Satan, yet both God and Raphael direct their warnings to Adam alone" (Herman 63). In this way, "Raphael makes the Fall more, not less, likely, and consequently shares some responsibility for the event" (Herman 64). Peter Herman's overall conclusion is that Milton "creates a narrative in which blame keeps spreading outward until it seems that nearly everyone in the poem—obviously Satan, but also Adam, Eve, the angels, and even God, 'give occasion to the hurt' by acting 'negligently, improvidently, and inadvisedly'" (64-65).

According to Stanley Fish's *How Milton Works*, there can be no doubt as the intention of Milton: "In Milton's world … there are no ambiguities, because there are no equally compelling values. There is only one value, the value of obedience" (14). But if Milton departs from, and then deviates from, the depiction of temptation and Fall in the Bible, does he succeed in his central aim, that is, to "justify the ways of God to men"?

Perhaps there is no definite answer to this question. There has been "a predilection for coherence and resolution" imposed on Milton's "irresolvable complexities" (1), according to Peter C. Herman and Elizabeth Sauer's "Introduction: Paradigms Lost, Paradigms Found: The New Milton Criticism," and Herman and Sauer propose that we pay attention to "the spirit of critical inquiry in Milton's writing" (1). Earlier critics have tried to "solve problems that Milton himself resists solving" (3), even though Empson's *Milton's God* is an exception since Empson "accuses the Christian deity in *Paradise Lost* and elsewhere of resembling Stalin" (*New Milton Criticism* 5). Otherwise, critics have largely followed in the wake of early critics such as Richard Bentley and Zachary Pearce who wrote in the 1730s and who, while approaching the poem from different perspectives (the first-mentioned objecting to typical Milton oxymorons such as 'darkness visible' and the last-mentioned defending it), both refused to

see any "possibility of contradiction in Milton" (7). John Rogers has divided Miltonists into 'eternalist' and 'temporalist' critics, the former viewing Milton's beliefs as "certain and stable" and the latter being "more inclined to affiliate Milton with the post-structuralist ideals of openendedness and ambiguity" (14). What the editors of *The New Milton Criticism* want is to establish is a 'destabilizing' approach to Milton studies since in their view we need not force a unitary vision onto Milton's epic (16). So far, this is what Miltonists have tried to do, in the view of Herman and Sauer, who argue that even though "discontinuities in Milton's works have been noted, Miltonists have traditionally regarded them as anomalies" (1).

Taking a 'destabilizing' approach to "Milton's irresolvable complexities," then, the editors of *The New Milton Criticism* arrive at the conclusion that *Paradise Lost* is "conflicted rather than serene" (1). In one of the essays, "Milton's Fetters, Or, Why Eden is Better Than Heaven," Richard Strier argues that the "most problematic and unsatisfactory aspects of the poem" come "from Milton's conscious and articulated intentions: to show God to be good, or at least, not to be wicked." In Strier's view, "the attempt at theodicy … produces most of the aesthetic and religious failures of the poem"; on the other hand, "the presentation of Eden and the unfallen human life within it" constitutes "the great aesthetic and religious success of the poem" (Strier 25). Along similar lines, John Carey suggests in "Milton's Satan" that we must "recognize that the poem is insolubly ambivalent" and that "this ambivalence is a precondition of the poem's success" (161). One example is the council in Pandaemonium in Book 2: "Belial acknowledges that God is not only omnipotent, and therefore proof against any attack the devils can make, but also omniscient, so that he cannot be outwitted. Neither force nor guile, Belial concludes, can be effective against such an adversary. God 'views all things at one view', and 'sees and derides' the devils' council even while it is in progress. The devils are performing before God as their audience, and are aware of his presence even as they discuss outwitting him" (Carey 164). In

Michael Bryson's view in "The Mysterious Darkness of Unknowing: *Paradise Lost* and the God Beyond Names," further, "*Paradise Lost* "contains numerous passages where uncertain or contradictory ideas of God are expressed," and "doubts and incongruities" "abound in *Paradise Lost* when the topic turns to the nature of the divine" (198). *Paradise Lost*, Bryson says, has (too) often been read as if it expressed a vigorously positive theology, is a constantly shifting poetic ground, one where negation, not affirmation, is both the prime moving energy for, and the interpretive principle that makes sense of the conflicts between confidence and doubt that so often threaten to rend Milton's great epic. The conflicts are not resolved, nor can they be. They are, I believe, meant to be experienced as painful, and as irresolvable. Milton does not present what God is—indeed he cannot do so—in *Paradise Lost*. (198)

Another element adding to the perceived ambiguity or undecidability regarding issues of blame, then, concerns Milton's conception of God. Discussing the notions of divinity found in Pseudo-Dionysos and Paul of the unknowability of God, Michael Bryson proposes in "From Last Things to First: The Apophatic Vision of Paradise Regained" that this is also Milton's view, and that "Milton's portrayal of God is 'a deconstructive reading' of the divine," one that, "with its use of dissimilar and crass shapes and signs, is part and parcel of the visionary mode's simultaneous use and contestation of the images and concepts of the tradition within which it works" (245).

While my paper looks at issues of responsibility and guilt, these may also be related to an examination of the most fundamental reasons for the Fall, something that will be outside the scope here. Still, for a deeper understanding of Milton's theology it is interesting to turn to Dennis Richard Danielson's *Milton's Good God: A Study in Literary Theodicy* (2009). Arguing that Milton's aim was to assert "God's omnipotence *and* goodness," Danielson suggests that Milton's theodicy must be considered "not only in relation to the Fall, but also in relation to creation and Redemption" (92, 24). As Danielson argues,

"it is hard to conceive of a more important question in the study of Milton than whether the Fall is fortunate or unfortunate" (226-27). Departing from Arthur Lovejoy's well-known article on "Milton and the Paradox of the Fortunate Fall," in which Lovejoy proposes that the Fall was part of God's plan as it was a necessary precondition for Incarnation to occur, Danielson offers an alternative hypothesis of the '*Un*fortunate Fall,' presenting a complex and convincing case that the Fall cannot have been part of God's plan, nor can it be seen as 'fortunate' in Milton's eyes since it "Brought death into the World, and all our woe" (Book I : 3), and 'all our woe' can hardly be regarded as fortunate. If the Fall is fortunate, as Danielson comments, it is difficult to find anything that is *not*, and we end up with "a version of optimism, which denies ultimately that there is anything really evil in the world" (205). In Exultet or the Easter Proclamation in Catholic liturgy the paradox of the 'felix culpa' is expressed thus: "O truly necessary sin of Adam, destroyed completely by the Death of Christ! that earned for us so great, so glorious a Redeemer!"[18] Lovejoy's claim is that Adam in *Paradise Lost* comes to see things in a similar way when he asks himself if he should repent his sin or rejoice that "much more good thereof shall spring" (Book 12:76). But the 'felix culpa' hypothesis poses problems on literary and structural levels in undermining Milton's didactic aspects, in making the story less tragic, and in leaving readers with a "profound and irresolvable ambivalence" suggesting that Milton "would indeed appear to have failed in his intentions" (Danielson 206, 207). Furthermore, such a view would place Milton among Calvinist rather than Arminian theologians. Danielson's conclusion, however, is that Milton "was insistent that man, not God, caused the Fall" (214).

Despite the ambiguity and contradictions, the overall purpose of Milton's *Paradise Lost* was to convince us that God's actions are just.Whether God's anger at the first transgression of humans and the

[18] For our sake, Jesus "paid Adam's debt to the eternal Father, and, pouring out his own dear Blood, wiped clean the record of our ancient sinfulness" (Exultet).

subsequent punishment was fair or not is a question that continues to haunt us. It is clear that the story of temptation is one of the most central in religion and culture in the West, so ubiquitously present that it even frequently finds its way even into contemporary advertisements. In this paper, I have proposed that the triangle of serpent-woman-fruit in *Paradise Lost* could be regarded as a negative trinity mirroring the positive Trinity of God in a complex illustration of issues of sin, guilt, and responsibility[19]. The narrative of temptation and the Fall in Milton's grand epic is structurally, thematically, and linguistically complex and his images of the serpent, the woman, and the fruit inexhaustibly fascinating.

Bibliography:

Augustine, *On the Trinity.* Fathers of the Church;

http://www.newadvent.org/fathers/130108.htm. April 26, 2015;

The Bible, King James version, http://www.kingjamesbibleonline.org/, April 26, 2015;

Bryson, Michael, "From Last Things to First: The Apophatic Vision of Paradise Regained", in *Milton and the Visionary Mode: Essays on Prophecy and Violence*, Eds. Peter E. Medine and David V. Urban, Duquesne UP, 241-265;

Bryson, Michael, "The Mysterious Darkness of Unknowing: *Paradise Lost* and the God Beyond Names", A Poem Written In Ten Books: *Paradise Lost* 1667, Eds. John Shawcross and Michael Lieb, Duquesne UP, 2007, 183-212;

Carey, John, "Milton's Satan", In *The Cambridge Companion to Milton,* Ed. Dennis Danielson. 1989, Rpt. Cambridge: Cambridge UP, 1999, 160-74;

Danielson, Dennis Richard. *Milton's Good God: A Study in Literary Theodicy,* Cambridge: Cambridge UP, 2009;

Fish, Stanley, *How Milton Works,* Cambridge, MA: Harvard UP, 2001;

Herman, Peter C., "Whose fault, whose but his own?" *Paradise Lost*, Contributory Negligence and The Problem of Cause", in *The New Milton*

[19] For a further exploration of the concept of trinity in Milton in the context of his theological views see also Richard, Strier, "Milton's fetters: why Eden is better than Heaven," 25-48.

criticism, Edited by Peter C. Herman and Elizabeth Sauer, Cambridge: New York UP, 2012, 49-67;

Herman, Peter C. and Elizabeth Sauer, "Introduction: Paradigms Lost, Paradigms Found: The New Milton Criticism", in *The New Milton criticism*, Edited by Peter C. Herman and Elizabeth Sauer, Cambridge: New York UP, 2012, 1-24;

Jeffrey, David Lyle (ed.), *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature,* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992;

Lundberg, Johan, "Religionens gränser", *Axess* 5 2012, 37;

Milton, John, *Paradise Lost: An Authoritative Text, Backgrounds and Sources, Criticism*, Edited by Scott Elledge, New York: Norton, 1975;

Milton, John, *Paradise Lost.*

http://www.dartmouth.edu/~milton/reading_room/pl/book_1/, April 26, 2015;

McColley, Diane Kelsey, *Milton's Eve,* Urbana: U of Illinois P, 1983;

Strier, Richard, "Milton's Fetters: Why Eden is Better Than Heaven", in *The New Milton Criticism*, Edited by Peter C. Herman and Elizabeth Sauer, Cambridge: Cambridge UP, 2012, 25-48;

Ulfstrand, Staffan, "Religionens evolution", *Axess* 5 2012, 38-41.

Paloş Ardeal – un sat cu identitatea schimbătoare

Mihaela Varga[1]

Identitatea schimbătoare la care ne vom referi este în primul rând cea economică, nu cea etnică sau de specific etnografic[2], scopul urmărit fiind acela de a arăta câteva aspecte ale modului în care o comunitate sătească care pare să fi fost imuabilă timp de secole, a trecut prin schimbări radicale în ultimul secol și jumătate. Satul Paloș Ardeal este atestat documentar în 1520, aparține zonei etnografice Rupea și a fost locuit în general de români, el fiind așezat între sate săsești cu atestări mult mai vechi: Cața (1400), Beia (1442), Homorod (1252), Drăușeni (1224). La nord, la aproximativ cinci kilometri, se află satul Petecu, în

[1] Interesul subsemnatei pentru satul Paloș-Ardeal se explică prin faptul că mama mea, Elisabeta, era născută în anul 1929 la Paloș, ca fiică a lui Nicolae Maftei și Paraschiva (n. Ciocania), care în 1931, având deja șase copii, s-au mutat la Odorhei pentru ca aceștia să poată urma studiile. Acest lucru s-a și întâmplat, Elisabeta Maftei, căsătorită Dima, fiind prima femeie licențiată din familie, cu studii de inginer horticultor. Ca urmare a profesiei a rămas toată viața legată de viața satului și a celui natal în special, chiar dacă l-a părăsit la vârsta de doar doi ani.

[2] Din punct de vedere etnografic, satul a fost intens și sistematic studiat începând cu Gheorghe Cernea (1898-1965), Muzeul Etnografic din Rupea purtându-i numele datorită meritelor sale în studierea întregii zone etnografice Rupea. Studiile au fost continuate de Muzeul Etnografic Brașov, îndeosebi de cercetător dr. Ligia Fulga. În cursul anului 2015 două gospodării din Paloș au fost preluate de Muzeul Viticulturii și Pomiculturii Golești, care prin cercetător dr. Filoftea Pally, întreprinde propriile cercetări, în vederea expunerii legate de aceste două case.

maghiară Petka, atestat în 1478, înființat de sași și apoi părăsit de aceștia din cauza solului slab productiv, devenind ulterior proprietate nobiliară cu iobagi maghiari și români.

Atestarea Paloșului din 1520 este consemnată într-un registru de cheltuieli al Episcopatului din Alba Iulia, în care sunt trecute în general achizițiile necesare strălucitoarei curți a lui Francisc Várdai[3]. Între enumerările diverselor achiziții se strecoară și alte informații. Astfel, aflăm despre cheltuielile legate de „sosirea judecătorilor" (probabil regali) care au luat decizia de strămutare a locuitori din Lopadea în „Pálos Valachorum", decizie care este menționată de două ori: „affixionis (stabilirea) in palus per Encyedienses Volachorum de Lapod"[4] și „affixionis in Pálos Valachorum per Enyedienses"[5]. În prima, numele localității este „palus" (cu minusculă!), probabil greșit, deși cuvântul înseamnă în latină „mlaștină" și se știe că iobagilor români li se stabileau cele mai neprielnice soluri[6]. În a doua mențiune, numele localității apare mai explicit ca „Pálos Valachorum", având trecut inclusiv accentul maghiar, deși textul este în latină. Greșit este trecut și substantivul „Encyedienses" în loc de „Enyedienses" (numele cu sufix latin al celor din Aiud, în maghiară Enyed),[7] cum apare în a doua citare, dar în ciuda acestor două greșeli, prima menționare este importantă întrucât precizează că este vorba de aiudenii valahi din

[3] Várdai Ferenc (1474 – 1524) a fost episcop de Alba Iulia între 1513 și 1524. Registrul intitulat „Várdai Ferenc erdélyi püspök – fehérvári provisorának, Szentmihályi Tamás jószágigazgatónak számadáskönyve" (Cartea de cheltuieli domestice întocmită de Szentmihályi Tamás – aprovizionatorul episcopului de Alba Iulia, Várdai Ferenc), întocmit în latină, se referă la perioada 1515-1522 și a fost publicat în *Codex diplomaticus domus senioris comitum Zichy de Zich et Vásenkeö (A zichi és vásonkeői gróf Zichy-család idősb ágának okmánytára),* Budapesta, 1931, vol. XII, pp. 375-425.

[4] *Idem*, p. 395: se cumpără fân pentru caii judecătorilor, al căror număr nu este precizat.

[5] *Idem*, p. 396: se cumpără 50 de pui pentru mase.

[6] Relatarea din 1789 a medicului și naturalistului Baltazar Hacquet în „Călători străini despre țările române", vol. X, partea a II-a, Ed. Academiei, București, 2001, pp. 851.

[7] În acea perioadă, zona era proprietate a Episcopatului de Alba Iulia și a regatului maghiar.

„Lapod“ şi nu de locuitori ai Aiudului, acesta fiind populat în acea perioadă îndeosebi de saşi[8]. Satul „Lapod“, în Harta Iosefină „Olah Lapád“[9], este localitatea Lopadea Veche, situată la zece kilometri nord-vest de Aiud. Traducerea celor două menţiuni ar fi astfel: „stabilirea în Paloş a aiudenilor valahi din Lapod“ şi „stabilirea în Paloşul Valahilor a aiudenilor“, reieşind din cele două referiri că s-a petrecut în 1520 o strămutare de populaţie din satul românesc („valah“) Lopadea Veche în localitatea denumită „Pálos Valachorum“, existentă deja.

Această veche identitate de iobagi strămutaţi din Ţara Moţilor s-a păstrat în memoria sătenilor, după cum afirmă etnograful Ligia Fulga care a întreprins cercetări sistematice în zonă.

Doi ani mai târziu, în 1522 şi apoi în 1534 este atestată denumirea germană a Paloşului, Königsdorf – sat regesc sau sat crăiesc[10], denumire care la rândul ei ascunde o veche identitate, de sat aparţinând domeniului regal. Şi acest fapt este reţinut de memoria satului întrucât pe casa parohială din Paloş există o placă pe care scrie: „Centrul ortodox protopopiatul varmaghiei Bălgradului de Sus“. Varmaghia sau varmeghie, cuvânt de origine maghiară, însemna comitat în administraţia medievală maghiară, Bălgradul de Sus este sinonim cu Alba Superior, comitatul medieval de care satul a aparţinut[11].

Despre mândrul nume al satului Paloş Ardeal există legenda locală, potrivit căreia s-ar fi găsit un paloş străvechi în preajma satului pe un deal numit „Gorgănel“[12]. Nu există un alt sat în România care să se numească Paloş şi există puţine localităţi româneşti al căror nume să desemneze atât de concret un obiect (Bucium, jud. Alba şi Braşov;

---

[8] Aiudul s-a maghiarizat după ce a devenit ulterior important centru al calvinismului.

[9] Pe Harta Iosefină a Transilvaniei din 1769-1773, Sectio 139, apare ca „*O: Lapád*” (*Olah Lapád = Lopadea Românească*).

[10] Walter Scheiner, *Die Ortsnamen im mittleren Teile des südlichen Siebenbürgens*, în Balkan-Archiv, vol.2, Leipzig, 1926.

[11] Ulterior Comitatul Târnavelor (Kükülő vármegye), Paloşul fiind situat în extremitatea nord-estică a comitatului.

[12] Ing. Nicu Băia şi Nicolae Codre au cules legendele Paloşului în scopul pregătirii unei monografii.

Ciocanu, jud. Argeș și Brașov). Pe de altă parte, multe denumiri de localități provin de la numele unui curs de apă, Paloșul fiind și numele râului care traversează satul de la vest spre est și care se varsă în râul Homorod în comuna învecinată Cața. Numele râului ar putea deriva din palus (mlaștină), existând în limba română și arhaismul „paludă" cu același sens, știut fiind că albia râului a fost mlăștinoasă până la desecările din a doua jumătate a secolului trecut. Un alt argument al acestei posibile etimologii este faptul că zona fiind ingrată datorită mlaștinii, nu a fost dorită de comunitățile săsești din vecinătate. Și satul vecin la nord, Petecu, sat maghiar (Petek), care ar fi fost inițial sat întemeiat de sași, ar fi fost părăsit de aceștia tot din cauza solului neproductiv. Această practică de atribuire a zonelor neprielnice agriculturii românilor a durat secole, fiind observată în 1789 de medicul Baltazar Hacquet: „Acest popor, neținut în seamă și asuprit, are parte și aici [în ținuturile secuiești], ca și în toată țara [Transilvania], de pământul cel mai prost. Nu este destul că au fost surghiuniți, Dumnezeu știe cu ce drept, față de ceilalți locuitori ai acestui principat, doar în locuri pustii și deșarte, dar li s-a smuls tot mereu și locurile prefăcute de ei cu multă sudoare în pământ arabil, bun pentru porumbul trebuitor, îndată ce i-a venit chef unui ungur sau sas să se facă stăpân pe ele"[13].

Denumirea satului ar putea veni de la ordinul paulian – în maghiară *pálos rend* – un ordin călugăresc întemeiat în 1250 în Ungaria având ca patron pe Sfântul Paul din Teba și care la începutul secolului al XVI-lea ajunsese să aibă 300 de mănăstiri, care au dispărut aproape toate în urma reformei calvine până la sfârșitul aceluiași secol[14], ordinul supraviețuind în alte țări, printre altele în celebra mănăstire Jasna Góra din Polonia. Înainte de reformă, înfrângerea de la Mohacs (1526) duce la o primă lovitură dată ordinului, multe mănăstiri fiind jefuite și distruse în anii următori. Distrugerea lor a fost oprită o scurtă vreme de Gheorghe Martinuzzi, celebru călugăr paulian (călugăr paulian – *pálos*

[13] Baltazar Hacquet, *op. cit*., p. 851.

[14] Au supraviețuit cele din Turda, Teiuș și Ilieni până la desființarea ordinului paulin în 1786 de către Împăratul Iosif al II-lea.

szerzetes), ajuns guvernator al Transilvaniei între 1541-1552. Urmează însă reforma calvină și nobilii trecuți la noua religie atacă și distrug mănăstirile pauliene, însușindu-și domeniile lor, așa cum s-a întâmplat la Nușfalău (județul Sălaj), unde mănăstirea înființată în 1413, a fost demolată în 1566, păstrându-se până în ziua de astăzi denumirea unui loc din așezare „platoul mănăstirii"[15]. La Sâniob (județul Bihor), mănăstirea benedictină, existentă în secolul al XI-lea, devine paulianăă în 1493, în 1531 are în stăpânire șapte sate, pentru ca în 1556, contele Telegdy, proaspăt trecut la calvinism, să atace mănăstirea ucigând cinci călugări, restul de trei reușind să fugă în Polonia. Contele ia în stăpânire averea mănăstirii în numele bisericii calvine, dar va fi în scurt timp deposedat în favoarea altor familii nobiliare maghiare. Este de reținut că în ciuda numărului de doar opt călugări, mănăstirea stăpânea cele șapte sate. Și aici mănăstirea a fost demolată în 1771 și nu se mai cunoaște locul exact al acesteia[16]. La fel s-a întâmplat cu mănăstirea de la Sâncraiul de Mureș, existentă la 1350, devenită paulină în 1370, al cărui domeniu a fost dăruit de rege unui nobil, din pietrele mănăstirii căzute în ruină construindu-se la 1620 bastionul cizmarilor din Târgu Mureș, bastion încă existent. În 1864, fundația mănăstirii era încă vizibilă[17].

O soartă asemănătoare va fi avut-o și mănăstirea din Paloș, însă cercetările referitoare la ordin, care au luat un nebănuit avânt în ultimele două decenii[18], vor face probabil lumină și în acest caz. Deocam-

[15] http://www.nusfalau.ro/Nusfalau_istoricul-localitatii-109.html.

[16] http://www.biserici.org/index.php?menu=BIA2&code=3273&criteria=&quick=&order=NAME.

[17] Léstyán Ferenc, *Megszentelt kövek – a középkori erdélyi püspökség templomai* (*Pietre sfințite –Biserici medievale ale Episcopiei Ardealului*), Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, Alba Iulia, 2000, Cap. VI, art. 23 Sâncrăieni, consultabil și la http://mek.niif.hu/04600/04684/html/526.html (v. 8 dec. 2015); Kelemen Lajos, *A marosvásárhelyi református temető legrégibb sírkövei (Cele mai vechi pietre funerare din cimitirul protestant din Târgu Mureș)*, p. 155, consultabil și la http://eda.eme.ro/bitstream/handle/10598/4263/1909_26_02_154-161.pdf?sequence=1 (v. 8 dec. 2015).

[18] F. Romhányi Beatrix, *Heremitae – monachi – fratres. Szempontok a pálos rend történetének újragondolásához* (*Eremiți, monahi, frați. Considerații asupra reconsiderării istoriei ordinului paulin*), consultat la: https://www.academia.edu/19709475/Heremitae_-_monachi_-_fratres._Szempontok_a_p% C3%A1los_rend_t% C3%B6rt% C3%A9net%C3%A9nek_%C3%BAjragondol%C3%A1s%C3% A1hoz (v. 10. dec 2015).

dată, în studiul întocmit de Beatrix Fülöpp-Romhányi, o autoritate în domeniu, studiu însoţit de o listă a mănăstirilor şi de o hartă, Paloşul nu figurează[19].

Și această identitate de sat al unui domeniu mănăstiresc a fost reținută de unii dintre fiii satului, cum ar fi Ion Maftei, care cunoscându-l pe istoricul acad. Gheorghe Ursu (1875-1925), originar din comuna vecină Cața, a aflat de la acesta despre etimologia numelui satului derivată din echivalentul maghiar „*pálos*“ al adjectivului „paulian“, Ion Maftei afirmând că ruinele erau încă existente în preajma satului, „pe unul dintre dealurile Paloşului înspre Cohalm [Rupea]“[20]. Până în prezent nu am reuşit să identific dacă istoricul a și publicat această ipoteză a sa. În acest caz, strămutarea din 1520 a unor țărani iobagi dintr-un colț în altul al domeniului Episcopatului de Alba Iulia nu ar părea un fapt atât de neobișnuit. Pe de altă parte, confirmarea ipotezei istoricului Gheorghe Ursu ar putea duce la o atestare mai veche a satului.

Paloșul a rămas un sat de iobagi până la 1848, o vreme în stăpânirea familiei grofilor din familia Sykösd[21]. Amintirea grofilor se păstrează în memoria satului prin ulița denumită „Pe sub curte“, ulița care pleacă din centrul satului spre vest și care a fost domeniul grofului Földvary, precum și în toponimul „Tănărogul Feldvari“[22]. În Harta

[19] Beatrix Fülöpp-Romhányi, *Die Wirtschaftstätigkeit der Ungarischen Pauliner im Spätmittelalter (15–16. Jh.),* consultat la: https://www.academia.edu/4822099/Die_Wirtschaftst%C3%A4tigkeit_der_ungarischen_Pauliner_im_Sp%C3%A4tmittelalter_15_16._Jh._ (v. 15 dec. 2015).

[20] Eugen Mafteiu, Mihaela Varga, *Despre Ion Maftei (1864-1900), notar în Paloș, și descendenții lui. Interviu cu Ion Maftei [nepotul], n. 1911*, în „Fiii satului Paloș Ardeal“, nr. 5, pp. 28-29. Revista, multiplicată la copiator în tiraj minim, a avut 7 numere între 1996 și 1998 sub îngrijirea lui Eugeniu Mafteiu și Mihaela Varga, publicând manuscrise, interviuri cu locuitori ai satului și intelectuali cu rădăcini în Paloș, fotografii vechi. Revista și-a continuat apariția alte câteva numere cu alți editori.

[21] Adrian Lesenciuc, *Comunicare interculturală în satul românesc*, Ed. Academiei Române, Bucureşti, 2015, p. 124. Cel mai cunoscut reprezentant al familiei nobiliare secuiești este Sükösd György (d. 1631), proprietar al castelului din Racoș aflat la 28 de kilometri de Paloș.

[22] Vasile Ghibedea – Codrea, *Cu privire la unele porecle ale locuitorilor din satul Paloș Ardeal*, în „Fiii satului Paloș Ardeal“, nr. 1/1996, p. 6; Vasile Ghibedea – Codrea, *Toponimia din hotarul satului Paloș-Ardeal*, în „Fiii satului Paloș Ardeal“, nr. 3/1997, p. 31.

Iosefină a satului (1769-1773), domeniul grofului este bine reprezentat ocupând cea mai mare suprafață și străbătut la mijloc de râul Paloș[23]. Era probabil doar o fermă a unui domeniu ce cuprindea și alte sate. Pe hartă este reprezentată și biserica satului aflată pe dealul pe care astăzi se află cimitirul, așa cum menționau și locuitorii satului[24]. De asemenea, cele două podețe existente și astăzi, numite de săteni „Podici", cel din centrul satului, și „Podul hăl Mare"[25], la sud de primul, sunt prezente și pe Harta Iosefină, așezarea păstrându-și planul consemnat în secolul al XVIII-lea. Harta consemnează în jur de 80 de gospodării, ceea ce situează satul între așezările rurale destul de mari din epocă.

Satele vecine nu au cunoscut iobăgia, cu excepţia satului Petecu de la nord aparţinând de secuime, pentru că erau sate de sași. Înfloritoarea Cața, la doar cinci kilometri de Paloș, avea la 1488, o biserică fortificată, cinci pastori, o școală, 92 de gospodării și doi săraci[26]. Desigur, pentru pălășenii eliberați din iobăgie, modelul nu putea fi decât înstăritul sat săsesc din vecinătate, dar pentru a atinge această aspirație era imperios necesar să aibă câștiguri mai însemnate.

O șansă care a apărut la doar două decenii după desființarea iobăgiei a fost construirea căii ferate Teiuș – Brașov între anii 1868-1873, cu tunelul de la Beia lung de 800 de metri, pentru care s-a folosit munca țăranilor din zonă. Astfel, aceștia au câștigat sume importante de bani cu care au cumpărat loturi de pământ de la grof[27]. În 1882 se ridică și noua biserică a satului, care prin aerul său monumental dorea să se apropie de impunătoarele biserici ale sașilor din satele învecinate. Casele din sat sunt însă încă din lemn și acoperite cu paie.

---

[23] https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/3c/Josephinische_Landaufnahme_pg209.jpg, secțiunea 209.

[24] Vasile Ghibedea – Codrea, *Cu privire la unele porecle…*, p. 6.

[25] *Idem*, p. 5.

[26] Mariana Borcoman, *Așezări transilvane. Rupea*, Academia Română – Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2010, p. 75.

[27] *Despre Ion Maftei (1864-1900), notar în Paloș, și descendenții lui. Interviu cu Ion Maftei [nepotul], n. 1911*, *art. cit.*, p. 29.

În jurul anului 1890 se întrevedea o altă șansă: plecarea în Statele Unite ca o altă soluție pentru a câștiga sumele de bani care doar din agricultură nu se puteau obține. Emigrarea din satul Paloș a fost atât de puternică încât satul a primit supranumele de „Mica Americă". După câțiva ani de lucru în State, țăranii care se întorceau, își cumpărau pământ și construiau case după model săsesc. La nunți se defila pe ulițele satului cu steagul american și în port românesc, la care cei ce purtaseră veșminte orășenești în timpul emigrației temporare în Statele Unite se întorceau, odată reveniți în sat[28].

Și în perioada comunistă, legăturile cu Statele Unite erau puternice, existau pensii de urmaș în dolari pentru soțiile celor plecați și care nu mai apucaseră să se întoarcă. La crâșma din sat se vorbea englezește, mai ales în prezența activiștilor de la raion veniți să-i convingă să intre în „colectivă" (Gospodăria Agricolă Colectivă – GAC, ulterior Cooperativă Agricolă de Producție – CAP). Până în anii 90 ai secolului trecut, copiii celor din State veneau în sat în vacanțele de vară. Și acum aproape fiecare familie românească are rude în State[29].

În prezent, populația satului este de 227 de persoane[30], iar numărul de familii este de 110, rezultând puțin mai mult de doi membri în familie. Sunt 151 de români, mai toți vârstnici, 75 de romi și un maghiar. Copiii de grădiniță și de școală sunt toți de etnie romă. Cele 808 hectare de arabil sunt deținute de 14 fermieri[31]. Se conturează astfel o nouă identitate a satului, stratificată etnic pe proprietate și cu o majoritate romă a populației.

[28] Mihaela Varga, *Emigrarea țărănească din satul Paloș – Ardeal, supranumit „Mica Americă" în Statele Unite*, în „Fiii Satului Paloș Ardeal", nr. 6/1997, pp. 23-30.

[29] *Idem*, p. 30.

[30] Populația satului în 1857 a fost de 1016, cifra scăzând sub 1000 de locuitori în deceniile următoare, în 1920 înregistrându-se 1012 de locuitori, ulterior scăzând accelerat, mai ales în a doua jumătate a secolului al XX-lea: 1956 – 756 locuitori, 1966 – 660, 1977 – 486, 1992 – 315, 2002 – 296.

[31] Informații primite de la Maria Vocilă, agent agricol la Primăria Cața, de care aparține și satul Paloș.

Suvenir de la comuna Pálos

Marginality, Humanity and Agamben's Conception of Homo Sacer

Ian Browne

Giorgio Agamben has offered a rich framework for interpreting the relationship between the state and the people over whom it exercises power. Agamben concerns cover the status of people and the status of the law. Looking at the contemporary world Agamben claims that in the figure of the excluded or marginalized person, the homo sacer, epitomized by the refugee camp, is central to understanding not just contemporary politics, but biopolitics as a historical phenomenon. He sees political life, bios, as standing in opposition to human life as a biological phenomenon, zōē, with bare life as the limiting case when bios has reduced zōē to the margins of the political. He argues that groups such as refugees constitute one of the limiting cases of the tension between bios and zōē, where groups are excluded from bios and reduced to 'bare life', where the structures that govern political life, which transform humans as biological beings into citizens with the status of membership of a political entity, are absent. For Agamben, "It is not the city, but the camp that is the fundamental bio-political paradigm of the West."[1]

[1] Agamben, Giorgio, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford, Stanford University Press, 1998, p. 181.

Agamben's second claim is that the law which operates when dealing with marginalized and excluded people involves the suspension of the normal operation of the law. The way in which law is suspended is, according to Agamben, somewhat unusual, in that it involves the suspension of the law by the law itself, by a state of exception. This state of exception is designed to privilege the violence of the state over other forms of violence. The use of the state of exception rests upon "a fictio iuris par excellence which claims to maintain the law in its very suspension"[2], the result of which is that the state can claim to be acting with a type of legal violence, but this form of legalized violence has "shed any relation to the law"[3].

At least part of what Agamben has in mind is the existence of detention camps such as the American camp at Guantanamo, which is intended to lie in a sort of legal no man's land, and the introduction of new categories of people, such as "unlawful combatants", which was designed to avoid the existing legal categories covering people in time of war, and the use of such methods as "enhanced interrogation techniques", which were designed to provide the illegality of torture with a sort of legal covering. Such categories would appear to support Agamben's claims that there exists a group of people who lie outside any recognized conception of citizenship, and who consequently have their status reduced from the political status of citizen with rights to that of having the biological status of being merely human – a bare life, a life without the advantages that membership of a society confers. Similarly, the way in which the law operates when dealing with such people is based on the idea that we live in exceptional times and exceptional legal measures are required, and that these measures constitute a state of exception which is both sanctioned by the law, and places these people outside the law, something Agamben's "fictio iuris par excellence which claims to maintain the law in its very suspension."[4]

[2] Agamben, Giorgio, *State of Exception,* London, The University of Chicago Press, Ltd., 2005, p. 59.
[3] Agamben, *State of Exception,* p 59.
[4] Agamben, *State of Exception,* p 59.

Agamben claims that this framework, homo sacer as the embodiment of the tension between bare life and political life, between an Aristotelian conception of "zōē" and "bios", with the state of exception as the the limiting point of biopolitics, the end point at which law arrives when bios, political life, acts upon to zōē, biological life, provides a framework for understanding not just contemporary history but provides a sort of meta-narrative which can be used to unlock the hidden biopolitical paradigm of Western politics[5].

One of the difficulties that people more familiar with working in the analytic tradition have with theories of this kind is that they often feel that such claims need greater empirical substantiation[6]. Interesting as Agamben´s ideas are, if the theory genuinely identifies a biopolitical paradigm that underpins much of what has occurred in history, it should provide the conceptual resources which will help us to understand specific examples from history.

So I propose to look at an example of a state of exception taken from the history of the British Empire, to see whether the conceptual resources that Agamben provides can help us to understand the case. And to announce my conclusion at the beginning, I think that while an Agambenian analysis offers us a way of looking at the example, this example does not lend support to Agamben's claim that the distinction between bare life and political life, between "zōē" and "bios", provides a meta-narrative which can be used to unlock a hidden biopolitical paradigm of Western politics[7]. And in remarks that

[5] "When Aristotle defined the end of the political community in a passage which was to become canonical for the political tradition of the West (1252b30) he did so precisely he did so by opposing the simple fact of living (*to zēn*) to politically qualified life (*to eu zēn*): *ginomenē oun tou zēn heneken, ousa de tou eu zēn*". Agamben, Homo Sacer p. 9. See Finlayson, James Gordon, *"Bare Life" and Politics in Agamben's Reading of Aristotle*, "The Review of Politics", 72, 2010, for a skeptical view of Agamben's claims.

[6] See, for example, Humphreys, Stephen, *Legalizing Lawlessness: On Giorgio Agamben's State of Exception*, "The European Journal of International Law", Vol. 17 no.3, 2006, p 683. "Fascinating, provocative and erudite, *State of Exception…* is short of both empirical substantiation and conceptual clarification."

[7] See Finlayson, especially pp 106-107.

are more of a promissory note than a detailed analysis, I suggest that other, more established ways of understanding offer a more fruitful way of interpreting this example.

The Morant Bay Uprising of 1865 in Jamaica

During the eighteenth and early nineteenth century, Jamaica had been one of the principal sugar producers in the British Empire and its economy relied heavily upon slave labor to do the work on the sugar plantations. In 1834 slavery was abolished in the British Empire[8] and after a four year transition period the plantation system became dependent upon free labour. In 1846 the British parliament ended the existing plantation subsidies, thus forcing the plantation owners in Jamaica, to compete unprotected on the world market. The result was economic difficulties for the white planters and a decline in sugar production. By 1865 the inhabitants of Jamaica consisted of 13,000 whites and 430,000 blacks (a group which also included those of mixed race), most of whom were former slaves or descendants of former slaves. Most of the 430,000 blacks and people of mixed race relied on subsistence farming to survive, cultivating land that had previously been used for sugar production but which was now lying uncultivated. For the most part they were living in conditions of dire poverty, which just prior to the uprising had been exacerbated by a government scheme to clear squatters from the planters' land.

Jamaica was administered by a Governor, Edward Eyre, appointed by the British Government in London, and a House of Assembly, a body for which the electorate had to meet a property qualification of 3000 pounds. As a result of the property qualification it was elected largely by the white planter class, which meant that the majority of the members of the assembly were white and propertied. The majority of the black and mixed race population could neither vote nor be members of the Assembly.

[8] The Act of abolition was passed in 1833. With some exceptions, it came into force in the British Empire in 1844.

For a significant section of the white planters, it was not the change in economic circumstances which had led to the decline in sugar production and their economic difficulties but the character and way of life of the black population. The prevailing view was that it was the deficiencies of character of the black former slave population which were responsible for the economic problems. This point of view was expressed most famously by one of England´s preeminent men of letters, Thomas Carlyle, in his 1849 article `Occasional Discourse on the Negro Question´ (reprinted four years later as `Occasional Discourse on the Nigger Question´.). The article, filled with grotesque racial stereotypes, identifies the laziness and stupidity of the blacks as the principal cause of planters economic problems, with Carlyle writing of the blacks "sitting yonder, with their beautiful muzzles up to the ears in pumpkins, imbibing sweet pulps and juices; the grinder and incisor teeth ready for every new work, and the pumpkins cheap as grass in those rich climates, while the sugar-crops rot round them uncut, because labor cannot be hired, so cheap are the pumpkins."[9] The remedy, according to Carlyle was to reintroduce slavery, so that the blacks with the help of "the beneficent whip, since other methods avail not, will be compelled to work."[10] And by the time of the Morant Bay uprising, some of the planters had been considering the possibility of reintroducing slavery as a way of restoring their economic fortunes.

The poverty of the black population led them to attempt to bring about political change. This they did by organizing public meetings to bring their difficulties to public attention, and by sending, in January 1865, a petition of grievances to the government in London, addressing their grievances to the Colonial Secretary, Edward Cardwell. This petition identified high taxes, absentee landlords, and Crown land lying vacant and idle as being the principal causes of their poverty. However the Governor of Jamaica, Eyre, attached his own, very

[9] Carlyle, Thomas, *Occasional Discourse on the Negro Question,* "Fraser's Magazine for Town and Country", Vol. XL, 1849.
[10] Carlyle, Thomas, loc. cit.

different opinion to the petition. In contradistinction to the petitioners view that high taxes, absentee landlords, and Crown land lying vacant and idle were the cause of their poverty, Eyre, echoing Carlyle, wrote that the principal cause of their poverty was "the idleness, improvidence, and vice of the people." Accepting Governor Eyre's views rather than those of the petitioners, the Colonial Secretary, Cardwell, wrote back telling the petitioners to work harder and advising them that they should not rely upon the government to help them, but rather should rely upon their own labour alone to reduce their poverty. This in effect was the background to the events which occurred in Morant Bay in 1865.

Since Agamben's distinction between bare life and political life, between "zōē" and "bios", is one of the concerns of this paper, it's important to note that the lives of the resemblance of the lives of the black population to what Hannah Arendt describes as a life bounded by the "necessity of subsistence"[11], lives based on biological necessity, devoid of participation in the political life of Jamaica, and as we see, opposed to and hostile to political life. Carlyle characterizes them as living little more than an animal existence, their lives limited to basic biological drives, living an atemporal existence, with no thought for tomorrow and given over, according to Governor Eyre to "idleness, improvidence, and vice". According to Eyre their very manner of living, reduced to mere subsistence and the fulfilling of the necessities of nature, their "zōē", is the source of the political problems.

The lives of the planters and the Governor can be seen as taking place within the sphere of what Agamben and Arendt identify as "bios", the realm of political life[12]. Here, in Agambenian terms, we see the "zōē" of the black population, the marginalized and excluded, standing in opposition to the "bios" of the propertied whites. The

[11] Arendt, Hannah, *The Human Condition,* London, The University of Chicago Press, Ltd., 1955, p. 24.

[12] Arendt derives her conception from her reading of Aristotle, and Agamben derives his understanding of Aristotle from Arendt. Finlayson queries the accuracy of both Arendt´s and Agamben´s reading of Aristole.

blacks are, in Agamben's terms, both included and excluded by the law – they are included in that they are subject to the law, and their actions, such as squatting and growing crops on uncultivated planter land, can be and were held accountable in a courthouse. But they are excluded from the law in that they have no involvement in the process of framing the law, and they could neither vote nor act as members of the Assembly.

For the wealthy white planters it is the "zōē" of the blacks which causes problems in the political realm, in the realm of the "bios", and it is this which leads to the declaration of a state of exception.

In October 1865, a protest occurred in Morant Bay outside the courthouse, significantly in Agambenian terms as the site of the law. The case concerned a black man charged with trespassing on an abandoned farm, owned by a white planter. The courts were administered by magistrates drawn from the white propertied classes, and the legal system was seen by the black inhabitants as being biased in favor of the white planters, hence the choice of the courthouse as the scene of the initial protest. The troops guarding the white magistrate and the courthouse opened fire on the black protesters, killing seven of them. That evening the protesters burnt down the courthouse killing the magistrate and seventeen others, mainly whites.

Governor Eyre declared martial law for a period of 30 days in the Morant Bay area and sent troops to suppress the insurrection. While the rebellion was effectively over in a few days, Eyre maintained martial law for a month during which time his forces killed 439 blacks (either shot on the spot or after a perfunctory court martial), flogged 600 black men and women, and destroyed approximately 1000 cottages and huts. Though this response is worth examination from an Agambenian perspective, the principal event I want to examine is the "trial" of George William Gordon, it´s legal basis and the legal repercussions.

Gordon was a freed former slave, an educated, mixed race landowner, and a member of the Jamaica House of Assembly. He was in Kingston, the capital, which was not part of the area covered by the

declaration of martial law, and Gordon was not involved in the uprising. However he had been active in the Assembly in support of the black population and their grievances and was a longstanding political enemy of Eyre. Eyre had Gordon arrested at his home in Kingston and transported to Morant Bay. Once he was in Morant Bay, the rules of martial law applied. The normal protections afforded by the law were thus unavailable to Gordon. He was tried by two army officers, Nelson and Brand. Without any proof of his involvement in the uprising and without his being allowed to make a proper defense, he was found guilty of treason by Nelson and Brand and hung from the beam over the doorway of the burnt out courthouse.

The legality and the legal ramifications of Eyre's actions

Martial law involves the suspension of normal legal processes and their replacement by military law. It would appear therefore to offer a good example of an Agambenian state of exception, involving the creation of a marginalized and excluded person, in effect a homo sacer, and to provide a good example of a situation where the violence of the state is privileged over other forms of violence, and resting upon what we saw Agamben describes as "a fictio iuris par excellence which claims to maintain the law in its very suspension."

The "fictio iuris", so to speak, was this. Governor Eyre believed that his actions were legal as he believed that the governor had a prerogative authority, located in Britain's unwritten constitution, to declare martial law in an emergency and do whatever he decided was necessary to put down the uprising. Moreover, in Jamaica this constitutional authority seemed to be explicitly confirmed by local statute. Governor Eyre took the view that he had the power to decide upon the exception[13]. But just to make sure, after the 30 days had passed, Eyre, ensured that an Act of Indemnity was voted by the

[13] What Carl Schmitt sees as sovereign power.

Jamaica House of Assembly, whose members were primarily white landowners, which retroactively absolved from criminal proceedings any acts which Eyre and his subordinates might have committed during the suppression of the uprising.

Because Jamaica was part of the British Empire, in order for the Act of Indemnity to be valid in law, it needed to be approved by a decision of the executive, an Order-in-Council, taken upon the advice of the secretary of state for the colonies, Edward Cardwell. After taking legal advice Cardwell advised that the Act of Indemnity be accepted[14].

However, there were concerns over the arrest of Gordon, who was after all a member of the Jamaican Assembly and who was not directly implicated in the uprising, and his removal from an area where martial law was not in force to an area where it was in force, so that he could be tried by a military tribunal rather than a normal court of law. The fact that Gordon was mixed race was doubtless a consideration when Eyre decided to arrest him and render him to the military for trial and execution, but from the point of view of the law, it was not relevant. The relevant legal questions concerned the legitimacy of Gordon´s killing under martial law and as to whether what Eyre had done constituted murder. Two private prosecutions for murder were initiated in London, one against Eyre and one against the two officers, Nelson and Brand, who had conducted Gordon's trial. These private prosecutions were instigated by the Jamaica Committee, a group of intellectuals and politicians, of whom the liberal philosopher and Member of Parliament, John Stuart Mill, was perhaps the most well known.

Under English law, a private individual can initiate a prosecution if the state does not do so. In the eighteenth century crime was seen as a private matter – a matter between two private individuals, the victim and the criminal – and most court cases were private prosecutions. During the nineteenth century perceptions changed, with the state, in

[14] Knox, B. A., *The British Government and the Governor Eyre Controversy, 1865-1875*, "The Historical Journal" 19.4, 1976.

the form of the police, initiating more and more prosecutions[15]. However private prosecutions remained not uncommon in the nineteenth century. At that time the procedure was that the private prosecution was sent to a Grand Jury, who acted as a sort of gatekeeper, to prevent vexatious and frivolous prosecutions. The Grand Jury would decide whether there was a true bill, that is, whether the evidence was sufficient to justify proceeding to a criminal trial. If they decided that there was a true bill, the case could then proceed to a full criminal trial. If they decided there was not a true bill, then the case was dismissed and no further criminal action would be possible.

The Grand Jury was composed of propertied white Englishmen (women being excluded). Suffice it to say that in both cases, the first against Eyre and the second against the two officers, Nelson and Brand, the Grand Jury found there was no true bill and so neither Eyre nor the two officers who conducted the trial were ever charged with murder. This is not the end of the story, as the legal arguments adduced before the Grand Jury bear on the nature of an Agambenian analysis.

For Agamben, as we saw earlier, the state of exception, in this case the declaration of martial law, involves the use of the law to suspend the law, "a fictio iuris par excellence which claims to maintain the law in its very suspension", and which allows the state to act with legalized violence, but a violence that has "shed any relation to the law". While there can be no question about the level of violence employed by the state, the private prosecutions of the two officers who conducted the

[15] It would take me too far away from my present concerns to consider here the distinction that Hannah Arendt makes between private and public. She operated with a very different conception of what is private and what is public. However the fact that the law is accessible to private individuals and it was the device of a private prosecution that the Jamaica Committee used to force a public and very politicized debate about the relationship of the state and the law to the individual suggests to me two things. Firstly, that what counts as private and what counts as public is subject to historical change, and should not be taken as a given, fixed for all time. And secondly, it suggests that private and public can interact in ways that are not solely oppositional and can in fact serve to enrich each other.

trial, Nelson and Brand, were designed to establish whether that violence was lawful, that is, whether the declaration of martial law and the subsequent acts were lawful – that is, whether they had or had not "shed any relation to the law."

Whether the declaration of martial law and the subsequent acts were lawful was a significant legal issue, so at the hearing of the Grand Jury regarding the private prosecution of Nelson and Brand, it was the head of the judiciary in England, Lord Chief Justice Cockburn, the chief legal officer of state, who went to the court to argue to the Grand Jury that the declaration of martial law had in fact been illegal. The attendance of the chief legal officer in England was, as R.W. Kostal says, not a routine matter[16], but rather, as Lord Chief Justice Cockburn stated in court, the issue was "one of the greatest difficulty as well as of importance".[17] The issue at stake was that if Eyre's actions in Jamaica were legal, then this would mean that similar actions in England would be legal too. And so the issue had wider implications than Jamaica, and concerned not just the rights of a mixed race Jamaican, but the rights of everyone in England. As Cockburn put it, if the executive had the power to impose martial law, it "would establish the position that British subjects, not ordinarily subject to military or martial law, may be brought before tribunals armed with the most arbitrary and despotic power—tribunals which are to create the law which they have to administer; and to determine upon the guilt or innocence of person brought before them, with a total disregard of all those rules and principles which are of the very essence of justice, and without which there is no security for innocence."[18] In Agambenian terms, it was not simply about those members of a community whose

[16] Kostal, R. W., *A Jurisprudence of Power: Victorian Empire and the Rule of Law*. Oxford, OUP, 2005, p. 324.

[17] Cockburn, Frederick, ed., *Charge of the Lord Chief Justice of England to the Grand Jury at the Central Criminal Court, in the Case of The Queen Against Nelson and Brand,* London, William Ridgway, 1867, p. 3.

[18] Cockburn, Frederick, ed., *Charge of the Lord Chief Justice of England to the Grand Jury at the Central Criminal Court, in the Case of The Queen Against Nelson and Brand,* London, William Ridgway, 1867, p. 3.

status already approached that of homo sacer, it was about which members of the English political community could potentially be excluded as well. As Kostal puts it, the "question of the day was not whether martial law justified the execution of Gordon, but whether martial law in England would justify the execution of John Bright"[19], a propertied Englishman, a member of the House of Commons, and a political radical.

One of the key arguments of Lord Chief Justice Cockburn was that the Petition of Right, the statute of 1627, had put an end to attempts in England to exercise martial law by virtue of prerogative, and so a declaration of martial law had no basis in English law, and that the laws of Jamaica must conform to English law. According to Lord Chief Justice Cockburn the Petition of Right established that the common law of England can be suspended only by an explicit Act of Parliament. In Agambenian terms, in effect Lord Chief Justice Cockburn was arguing that under English law, the law cannot suspend itself. Because of the fact that it was the Lord Chief Justice of England who argued that the martial law that had been imposed in Jamaica was illegal, it is not entirely accurate to say that the violence perpetrated in Jamaica by Eyre had "shed any relation to the law." For the purpose of Lord Chief Justice attending the hearing of the Grand Jury was to establish exactly what relationship Eyre's violence had to the law and whether there was any legal provision for the law to suspend itself.

The counter argument, opposing Cockburn's view that Nelson and Brand's actions had been illegal, were put by W. F. Finlason. Finlason argued that the declaration of martial law was authorized by Jamaican statute, and that since it involves the "suspension of all law", it confers "an absolute discretion for the doing of anything which possibly could be deemed necessary or expedient"[20]. This meant that the trial of

[19] Kostal, loc. cit. p. 190.

[20] Finlason, W.F. *A Treatise on Martial Law: As Allowed in Time of Rebellion; with Practical Illustrations Drawn from the Official Documents in the Jamiaca Case and the Evidence Taken By The Royal Commission of Enquiry with Comments, Constitutional and Legal,* London: Stevens & Sons, 1866, p. 3.

Gordon by Nelson and Brand had been perfectly legal, and indeed Finlason went on to argue that since all the actions undertaken by the militia had been legal, the Act of Indemnity passed by the Jamaican Assembly and subsequently approved by a decision of the executive, an Order-in-Council, had in fact been completely superfluous. As we saw the Grand Jury found no true bill, meaning that they found that the information presented to them did not warrant proceeding with a criminal prosecution. This meant that there was no criminal prosecution for murder of either Eyre or of Nelson and Brand. However, this did not resolve the legal question as to whether the executive can suspend the law. The only questions resolved concerned not general principles of law, but the possibility of prosecuting Eyre or Brand and Nelson for murder.

The point to remember is that Agamben claims that the state of exception involves the legal system engaging in a sort of legal fiction,"a fictio iuris par excellence which claims to maintain the law in its very suspension", whose purpose is to legitimize state violence against the excluded, the homo sacer and which serves as an important mechanism by which the state marks out the perimeter separating political life from bare life, and extends the control of the political, of bios, over bare life, zōē. Certainly, the events which took place prior to during and after the insurrection in Morant Bay seem to support an Agambenian interpretation. And Finlason's view that once martial law was declared, the executive had an almost unfettered discretion to act as it saw fit, "an absolute discretion for the doing of anything which possibly could be deemed necessary or expedient", would seem to support an Agambenian analysis of the state of exception as involving a form of legalized violence has "shed any relation to the law"[21]. But the result of the Grand Jury´s deliberations left these questions unanswered.

This means that an Agambenian approach is not the only possible interpretation of the facts of this matter. By mounting a private prosecution, Mill and the Jamaica Committee asked what the nature of

[21] Agamben, *State of Exception,* p 59.

legal accountability was under the English constitution[22], and they compelled the legal system, in the form of the Lord Chief Justice to examine issue of the relationship of the law to its suspension. Not all good questions have a good answer, and this is especially true of the English constitution. The fact that the Grand Jury did not return a true bill meant that the conflicting interpretations offered by Lord Chief Justice Cockburn and by W. D. Finlason were not put to the test. England famously does not have a written constitution. It has "an unwritten constitution" – a set of laws established by precedent (the common law), and by act of Parliament (statute law). The rather complex procedures, involving not only the executive, who confirmed the legality of the Act of Indemnity, but also the judiciary may simply have meant as Kostal suggests that "English law lacked an effective mechanism for the resolutions of constitutional conflict"[23], and that even after the Grand Jury´s decision it remained unclear whether the declaration of martial law by Eyre genuinely involved the suspension of the law by the law itself, or whether it was an arbitrary and illegal act.

So one of the central questions of an Agambenian account, did the law suspend itself, was unresolved. It is unclear whether a fictio iuris was involved, as English law lacked an effective mechanism for the resolving the competing arguments for deciding what the legal basis for the state of martial law was. And while in reality the the violence of the state was privileged over the violence of the protesters at the court house, the fact that the Lord Chief Justice gave his opinion in court that no state of martial law could be legal under English law means that it is far from clear that the violence of the state used during a state of exception had "shed any relation to the law". Whilst its relation was not satisfactorily clarified, but it was not assumed that it bore no relation to the law.

[22] Kostal, loc. cit. p. 133.
[23] Kostal, loc. cit. p. 21.

Race and economic power

Underpinning the responses to the Morant Bay uprising is quite clearly the question of race. Race lay at the heart of the system of slavery that had underpinned the economy of Jamaica, it lay at the heart of the system of land ownership and the resultant poverty of the majority of the population, and it lay at the heart of the political arrangements for Jamaica. It is reasonable to assume, as Kostal does, that a Grand Jury of 23 propertied white Englishmen was never going to find a true bill against the white English officers Nelson and Brand, or against the white English Governor Eyre, for killing a mixed race Jamaican. If, as Kostal claims, English constitutional law "operated less as a body of substantive principles than as a reservoir of legal narratives about state power and its proper limits and constraint[24]" then the unspoken element in this reservoir of legal narratives is race. After the Grand Jury found there was no true bill against Nelson and Brand, John Stuart Mill tried to soften the defeat for the Jamaica Committee by saying "We had elicited from the highest criminal law judge in the nation an authoritative declaration that the law was what we maintained it to be", that as the Lord Chief Justice of England had stated in court, martial law could not exist under British law. A fellow member of the Jamaica Committee, the barrister Frederic Harrison, went further than Mill, stating that "The precise issue we raise is this – that through our Empire the British rule shall be the rule of law; that every British citizen, white, brown, or black in skin, shall be subject to definite, and not to indefinite powers; that governors who govern by the sword must justify the necessity which compelled them to use it. Neither beyond the seas nor within them shall the executive place itself above law by simply declaring law abolished." This may have been the narrative that Mill and Harrison wanted to construct, but the 23 white male propertied members of the Grand Jury surely had a

[24] Kostal, loc. cit. p. 21.

different narrative in mind when they released Nelson and Brand, the narrative offered by Carlyle, who regarded the legal arguments offered by Lord Chief Justice Cockburn as placing him alongside Mill as a part of the "knot of rabid Nigger-Philanthopists, barking furiously in the gutter", who, he added, wanted to "place a rope around the neck of a governor attempting to put down a mob."[25] The narrative that Petition of Right had put an end to attempts in England to exercise martial law by virtue of the prerogative, may have been a narrative that people had recourse to in England, but as it became clear that in moments of crisis the Empire could only be governed by the use of force, given legitimacy by a political decision. If English constitutional law "operated less as a body of substantive principles than as a reservoir of legal narratives about state power and its proper limits and constraint"[26] it may be more appropriate to see the legal processes and debates that took place in England after the Morant Bay uprising as a way of constructing a narrative, a process by which various actors within British society could attempt to reconcile their sense of the traditional liberties of the Englishman, with the fact that the control of the Empire rested, at bottom, on violence and the threat of violence. It enabled them to reconcile the contradictions between law and power, so that they could accept that a state of exception can apply in Jamaica, but not in England, and homo sacer may be Jamaican, but he could not be a true born Englishman.

The status of the black population prior to the declaration of martial law was already at the margins of society. They already had no political rights, and lived a life of bare necessity. Their lives already approximated to a form of zōē. What happened was that the existing legal rights they had were removed, the right to a civil trial, and replaced by the minimal rights that existed under martial law, the right to a military trial and not even that for many of them, transforming them in effect from a quasi-homo sacer into a genuine homo

[25] Carlyle, Thomas, *Shooting Niagara: and After?*, 16, "Macmillan's Magazine", 1867, p 324.
[26] Kostal, loc cit. p. 21.

sacer. The declaration of martial law brought into being a state of exception which effected this transformation of status. Since it seems that it was in part the biological character and manner of living as well as the need of the black population for land to cultivate which affronted the landowners, one can understand the events in Agambenian terms as part of the struggle of bios to assert itself over zōē. The state undoubtedly engaged in a form of savage and disproportionate violence, which was legitimized by the Governor and the House of Assembly, in effect the sovereign, being that body or bodies which decide the exception. But the ensuing legal arguments in London were intended to establish whether this violence had or had not shed any relation to the law, and the legal opinion offered by the Lord Chief Justice in court suggests that the Governor and the House of Assembly were, in fact, not sovereign in Carl Schmitt´s sense of being able to decide upon the exception, nor had the violence of the state shed all relation to the law.

This sort of approach which subjects Agamben's broad conceptual framework to an empirical examination enables us, I hope, to see what is fruitful in Agamben's theory and what it misses. In the example of Morant Bay it is right to see the state of exception as creating homo sacer, those who are subject to the law, but who are not citizens, and as seeing that when the state identifies the way of life, the zōē, of a distinctive ethnic or racial group as problematic, the political will encroach onto bare life – bios will try to extend its reach into zōē. But the answer to the questions "Why is this particular group of people seen as problematic? Why do they and not a different group become the homo sacer?" lies outside the scope of Agamben's theory. One aspect of that answer is race, but another answer to those questions takes us back to ways of analyzing history, in terms of power, particularly economic and political power. In Jamaica we find a planter class whose economic prosperity is faltering. Their former work force of slave laborers are not prepared to work on the plantations as free laborers. These former slaves and descendants of former slaves constitute a class whose interests are inimical to that of the planters,

and their squatting on uncultivated land in order to practice subsistence farming inevitably brings them into conflict with the landowners. Agamben´s conceptual resources provide very little help when looking at how class and the lack of economic power and the lack of political power, operated, but without looking at relations of class and economic and political power, it is impossible to understand what happened. It seems that we have not finished with Marx, that our theoretical understanding has not advanced so far that we can discard his insights just yet, and that we ignore the significance of class and economic and political power at our peril[27]. I think therefore that this sort of empirical attempt to apply Agamben´s theories to a specific case reveals the details of history in a way that that obliges us to question whether the tension between bios and zōē that Agamben sees as a key to understanding history really does provide some sort of master narrative.[28]

Not only that, though the ideas of homo sacer, the state of exception, and the idea of the law legislating for its own suspension in a way that means it sheds its relation to the law offers a way of thinking about the Morant Bay uprising, when considering the specific character of English law, this framework provides a less than perfect fit with the facts of this case.

[27] I would like to acknowledge the very helpful comments made at the conference by Raoul Weiss about the importance of questions of economic and political power when looking to explain the events discussed in this paper.

[28] See Findlayson, p 124-5, "Certainly, if the bios/zōē distinction and the biopolitical paradigm were, as he said, somehow responsible for blinding political agents down through the centuries to the causes of the many calamities, catastrophes, and iniquities that have blighted modern politics,he would then have disclosed something of real social and political importance. However, if the bios/zōē distinction and the biopolitical paradigm do not vouchsafe the deep hidden structure or essence of historical and political actuality, overcoming them will make no practical or theoretical difference, because there is nothing to overcome."

Liberalism – property and consent

I would be reluctant to say that the events in Jamaica of 1865 offer a case study in a different master narrative but I think that what we can see in the events of Morant Bay and the subsequent legal processes reveals a longstanding tension that exists within liberalism itself. And I would suggest that this lies not in the tension between the rule of law and executive prerogative, the power of the executive to break the law and the justifications adduced for such actions, which we find John Locke addressing in the canonical liberal text, Two Treatises of Government[1]. Rather it is the tension within liberal theory between the strands of property and consent.

That the citizens of a state should consent to living under a given form of society is central to liberal theory. And what makes it matter of liberty, is that one enters into such an agreement freely, that one´s acceptance of the society one lives under is not the result of compulsion. Romania, for example, under the communist regime, was not a free society in this sense. It was not a society whose legitimacy rested upon the uncompelled acceptance of its citizens. Liberal democracies have characteristically differentiated themselves from authoritarian regimes of all political persuasions by assuring us that some form of Lockian contractarian agreement is required to underpin a free society. It´s a commonplace that this contract is not explicit and that no one is ever asked if they want to sign up to the rules of a society.

[1] Locke, John, *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988., Second Treatise of Government, Chapter 14, Sec. 160, Of Prerogative, "This power to act according to discretion, for the public good, without the prescription of the law, and sometimes even against it, is that which is called prerogative: for since in some governments the lawmaking power is not always in being, and is usually too numerous, and so too slow, for the dispatch requisite to execution; and because also it is impossible to foresee, and so by laws to provide for, all accidents and necessities that may concern the public, or to make such laws as will do no harm, if they are executed with an inflexible rigour, on all occasions, and upon all persons that may come in their way; therefore there is a latitude left to the executive power, to do many things of choice which the laws do not prescribe."

Nor is society founded on a hypothetical contract – something we would have agreed to if we had been asked. But Jeremy Waldron is right to find that there is nonetheless something in contractualism that bears on the issue of liberty[2] – that you cannot be free if you are obliged to live in a society to whose rules and organization you could not reasonably ever be expected to consent. Nobody can be free who is obliged to live in a society that they would never freely agree to live in, if they were in their right mind[3]. If a society is so arranged that it frustrates one´s attempts to secure a minimum standard of subsistence, undermines all ones hopes and prevents one from living any kind of decent life then no one for whom these are the foreseeable outcomes could reasonably be expected to consent to living in such a society, and such a society cannot be founded upon consent. For the black population, such a society was Jamaica in the mid nineteenth century. Many of them had been slaves, the antithesis of a society founded upon the consent of its members, and the outgrowth of this former slave society was one in which the former slaves and their descendants were excluded from any political power, reduced to squatting on their former masters land to secure the bare minimum they required for survival and at the mercy of the law and the forces of the state, which operated for the benefit of their former masters. The events of Morant Bay can be seen as the consequence of the fact that Jamaican society was founded upon the unwillingness of the majority of the population to assent to the existing form of society. Indeed, from a liberal contractarian point of view, it would have been irrational for them to assent to live in such a society.

---

[2] "The liberal position provides a basis for arguing against some arrangement or institution inasmuch as one can show that it has not secured, or perhaps could not secure, the consent of the people." Waldron, Jeremy, *Theoretical Foundations of Liberalism,* in "Liberal Rights, Collected Papers 1981-91", Cambridge, Cambridge University Press,1993, p. 50.

[3] The truth that Waldron finds in contractualism is not that it gives substance to what it would be rational to consent to, but that we can make sense of what it could not be rational to consent to. Hence we can speak of an illiberal society as being one which no one in their right mind would agree to.

What lay at the heart of the problem was the distribution of land, in short, the assignment of property[4] in Jamaica. The right to one´s property is a central tenet of liberalism, and the role of the liberal state is to ensure the protection of property, an idea which received clear expression in Locke´s Second Treatise, "The reason why men enter into society is the preservation of their property; and the end while they choose and authorize a legislative is that there may be laws made, and rules set, as guards and fences to the properties of all the society, to limit the power and moderate the dominion of every part and member of the society."[5]

The black population, occupying land they did not own, growing crops in order to survive, represented a threat to the property of the white landowners, and the function of the law according to liberal theory, is, as Locke says, to set rules which guard the property of those who own property[6]. But for the black population, the distribution of property lay at the heart of the problem of consent to the rules of that society, because given the distribution of property that prevailed, no member of the dispossessed rural black population could reasonably consent to accept the rules of this society[7].

---

[4] Whilst talk about the state of nature focuses on the acquisition of a just title to property, and Locke discusses this as being a matter of one being a matter of acorns and apples, property in the context of modern societies is central to relations of power that exist between classes and groups. The forces which the white landowners were able to call upon to defend their property were intended to maintain those patterns of land ownership upon which their power was based, not to secure acorns and apples.

[5] Locke, Second Treatise of Government, Chapter XIX, section 222.

[6] In the context of Jamaica in 1865 and the relationship between former slaves, the descendants of former slaves and estate owners, the kind of property which the liberal state deploys its resources to guard is, in effect, those tracts of agricultural land upon which the fortunes of the white planters depend. Locke devotes some space to establishing the circumstances under which one has a legitimate entitlement to the property one claims. Without going into a detailed analysis of Locke or looking at the history of Jamaica, it is a reasonable supposition that the landowners in Jamaica did not hold what Locke would regard as a just title to their estates.

[7] While Locke puts a condition on the initial determination of property in a state of nature which can be read as ensuring that such an initial determination is not

These brief remarks are intended not to suggest a master narrative, but to suggest within the particularity of the events of the Morant Bay uprising, broad ideological and philosophical conceptions which lie at the heart of liberalism offer a way of thinking about the motivations of the principal actors, and the institutional and ideological framework which defined the possibilities within which people could act.

I would however suggest that when those two liberal principles, property and consent, come into conflict, that one is likely to find that the judicial and military power of the state takes the side of property, rather than the side of those who query the legitimacy of the status quo. In this sense one may speculate that whatever the philosophical arguments, the political reality is such that so far as liberal regimes are concerned, the preservation of existing patterns of property ownership, no matter how unequal they are and no matter how much they undermine even the mere possibility of consent, matters far more than securing the uncompelled acceptance of the mass of the population to the existing order of things[8]. Those who feel that Marx still has a relevance to understanding society will be unsurprised by this, as after all, at the core of a Marxist account is the idea that a profoundly unjust and inegalitarian distribution of wealth and property, and the concomitant unequal distribution of economic and political power, must generate conflict between those who have much and those who have little, in that it will put the lives and opportunities of the latter at disposition of the former, and that the role of the state is not neutral in this conflict, serving, not as Locke would have it, "no

unjust, he does not address the question of what would make any given determination unjust, irrespective of how it came about. Hayek explicitly stated that questions about the justice or injustice of any particular allocation are simply nonsensical, famously claiming that there is no such thing as social justice. See my

[8] One may find such a thought in Hayek, who saw in the coup d´état and military dictatorship of General Pinochet a regime which secured the vital freedoms of property, and he regarded the loss of personal liberty and free elections as a price well worth paying for this. Thus we find him occupying the somewhat paradoxical position of believing that a military dictatorship offered more liberal freedom than a democracy.

other end, but the peace, safety, and public good of the people", but rather that the state is partisan, and acts on the side of the rich against the poor.

While Agamben offers us one way of understanding processes of exclusion and marginalization society, he needs to be supplemented by other ways of analyzing the forces at work within history and society, that draw on more longstanding ways of understanding society and history.

Bibliography:

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford, Stanford University Press, 1998.

Agamben, Giorgio, *State of Exception,* London, The University of Chicago Press, Ltd., 2005.

Arendt, Hannah, *The Human Condition,* London, The University of Chicago Press, Ltd., 1955.

Carlyle, Thomas, *Occasional Discourse on the Negro Question,* "Fraser's Magazine for Town and Country", Vol. XL, 1849.

Carlyle, Thomas, *Occasional Discourse on the Nigger Question*. London, Thomas Bosworth, 1853.

Carlyle, Thomas, *Shooting Niagara: and After?*, 16, "Macmillan's Magazine", 1867.

Cockburn, Frederick, ed., *Charge of the Lord Chief Justice of England to the Grand Jury at the Central Criminal Court, in the Case of The Queen Against Nelson and Brand,* London, William Ridgway, 1867.

Dyzenhaus, David, *The Puzzle of Martial Law* "University of Toronto Law Journal", Vol 59, Number 1, Winter 2009.

Finlason, W.F. *A Treatise on Martial Law: As Allowed in Time of Rebellion; with Practical Illustrations Drawn from the Official Documents in the Jamiaca Case and the Evidence Taken By The Royal Commission of Enquiry with Comments, Constitutional and Legal,* London: Stevens & Sons, 1866.

Finlayson, James Gordon, *"Bare Life" and Politics in Agamben's Reading of Aristotle*, "The Review of Politics", 72, 2010.

Humphreys, Stephen, *Legalizing Lawlessness: On Giorgio Agamben's State of Exception*, "The European Journal of International Law", Vol. 17 no.3, 2006.

Stephen, *Legalizing Lawlessness: On Giorgio Agamben's State of Exception*, "The European Journal of International Law", Vol. 17 no.3, 2006.

Knox, B. A., *The British Government and the Governor Eyre Controversy, 1865-1875*, "The Historical Journal" 19.4, 1976.

Kostal, R. W., *A Jurisprudence of Power: Victorian Empire and the Rule of Law*. Oxford, OUP, 2005.

Locke, John, *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Owens, Patricia, *Reclaiming 'Bare Life'?: Against Agamben on Refugees,* "International Relations", 23, 2009.

Waldron, Jeremy, *Theoretical Foundations of Liberalism,* in "Liberal Rights, Collected Papers 1981-91", Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Oraşul interstiţial românesc – exponent al identităţii de margine

Gabriel Camară

Dedic această lucrare așezării de la Valea Verde,
împreună cu gazdele și oaspeții săi în general
și domnului profesor François Bréda în special.

Introducere

Cercetările efectuate asupra mediului urban românesc sunt numeroase dar cele efectuate asupra orașelor mici sunt mai reduse numeric. O parte dintre aceste orașe mici se pot încadra într-o categorie aparte, cea a *orașelor interstițiale*. Interesul cu care poate fi studiat acest tip de orașe constă în faptul că, prin însăși natura lor periferică, acestea nu sunt vizibile în câmpul științific (românesc, cel puțin), putând spune despre ele că sunt marginale. Acest tip de orașe este marginal din mai multe puncte de vedere: al localizării geografice, al dezvoltării, al integrării în sistemele urbane superioare, al participării la luarea deciziilor, al respectării normelor de urbanism, în spațiul online (numărul de apariții pe internet), în cercetare. Aceste orașe pot fi numite *interstiți-ale*, fapt confirmat prin metodologia adoptată în cadrul acestei lucrări.

„Centrele urbane apărute sunt ierarhizate între ele în funcție de ordinul bunurilor și serviciilor oferite: orașele mici vor fi mai multe și vor furniza bunuri și servicii de ordin inferior iar orașele mari vor fi

mai puține și vor furniza bunuri de ordine superioare. (...) Modelul construit de W. Christaller are ca principal neajuns faptul că echilibrul ariilor de influență ale fiecărui oraș este un echilibru static, rigid, din care cauză un poate fi verificat în practică decât într-un număr limitat de cazuri."[1] Pe de altă parte, „lectura postmodernă a acestui tip de organizare spațială este bazată pe diminuarea până la dispariție a controlului sau a influenței asupra ariei de polarizare și realizarea de contacte directe între centre cu aceleași interese (*hubs and spokes* – butuci și spițe)."[2] Între aceste arii de influență există spații care sunt influențate sporadic de mai multe centre vecine, dar care nu aparțin nici unuia. Așezările umane care se găsesc în aceste spații au un statut periferic, fiind polarizate de mai multe centre în același timp.

„Pentru a înțelege transformările urbane actuale în Europa centrală și orientală, e necesară înțelegerea trecutului său. Prin urmare „orașul socialist" nu poate fi înlăturat dacă în prezent dorim să descifrăm orașul „post-socialist". Aceste expresii presupun aderarea la identitatea unui oraș socialist, această chestiune alimentând o întreagă dezbatere în științele umane și sociale, în anii 1970 (...). Oraș socialist: acești doi termeni alăturați stabilesc o relație între o entitate spațială și un sistem ideologic, politic, economic și social. Se presupune deasemenea că moștenirea unei gestiuni socialiste implementate timp de jumătate de secol (sau mai mult, în cazul orașelor din țările fostei URSS) a lăsat suficiente urme în peisaj, în forme – structurile materiale ale orașului –, dar și în comportamentul corpului politic, economic și social, pentru a produce între aceste orașe un set de asemănări mai puternic decât forțele de diferențiere moștenite din perioadele anterioare sau datorate contextului geografic."[3]

Ideea de bază a acestei lucrări este aceea că *așezările urbane* situate în *zonele slab polarizate* ale rețelei urbane românești (poziție

[1] GROZA, O., ȚURCĂNAȘU, G., RUSU, AL. (2005) – *GEOGRAFIE ECONOMICĂ MONDIALĂ*, IAȘI, ED. UNIVERSITĂȚII „AL. I. CUZA", P. 16-17.
[2] GROZA, O. (2003) – *DESPRE GEOGRAFIE ȘI SPAȚIU*, ÎN *LOST IN SPACE*, IOAN, A. (DIR.) P. 217.
[3] COUDROY DE LILLE, L. (COORD.) (2009) – *RELIRE LA VILLE SOCIALISTE*, IN *HISTOIRE URBAINE*, NO.25, AOÛT 2009, PARIS, MAISON DES SCIENCES DE L'HOMME, P. 5-6.

geografică nefavorabilă – la distanţă de principalele axe de comunicare), se găsesc într-o poziție *interstițială*, acest lucru influențându-le dezvoltarea în mod negativ: bilanț natural și bilanț migratoriu negative, îmbătrânire și exod demografic, echipare edilitară deficitară, servicii minimale. În același timp, *spațiul interstițial* poate fi echivalent și cu un spațiu stabil, autosuficient, un „loc în care nu se întâmplă nimic" (M. Sadoveanu), această stabilitate având totuși o ușoară conotație negativă, de loc neatractiv pentru investitori, inclusiv pentru turism, lipsit de interes și de resurse, în consecință supus șomajului ridicat și rutinei.

Metodologia cercetărilor

Prezentarea contextului național constituie o primă etapă în analiza sistemului urban românesc. O a doua etapă este constituită de identificarea diferențierilor intraurbane. Sistemul urban al României, ca de altfel orice alt sistem urban, prezintă două situații: *centrele* sunt asociate orașelor mari, respectiv orașelor în general, *periferiile* fiind regiunile și localitățile care sunt situate (spațial) în poziții marginale/marginalizate, care nu dispun de atuurile centrelor, în această categorie fiind cuprinse mai ales așezările rurale și cele urbane mici. Orașele mici au în realitate un rol capital în cadrul rețelei urbane regionale și naționale: ele sunt complementare orașelor mari, constituind substitutul lor în teritoriu, concentrând servicii de primă necesitate. Pentru servicii mai elaborate, clientela este obligată să se deplaseze în marile orașe, dar pentru problemele cotidiene soluțiile există în micile orașe/sate. Astfel se poate analiza rolul și funcționarea orașelor mari, care sunt centre regionale și naționale și de asemenea cele ale orașelor mici, care la rândul lor sunt centre locale pentru zona rurală înconjurătoare, deținând industrii și servicii care pot fi suficiente pentru o populație mai puțin numeroasă și pentru o clientelă mai puțin pretențioasă. O analogie a acestei situații se poate realiza cu situația prezentată de F. Nadou (2010), care prezintă orașele intermediare ca fiind „orașele de mâine", teritoriul dezvoltându-se

prin intermediul acestora, metropolele fiind „ocupate" cu dezvoltarea la nivel mondial. Orașele mici și mijlocii, chiar dacă fac parte din eșalonul inferior al ierarhiei urbane, fiind „ruda săracă a cercetării din domeniul geografiei urbane" (J.-Ch. Edouard, 2012), sunt importante în descentralizarea serviciilor și dezvoltarea teritoriului local.

Aspectul determinant care va defini orașele numite ca fiind *interstițiale* nu este talia demografică (acest aspect constituind doar un prim filtru al analizei) ci funcționalitatea, corelată cu gradul de îndeplinire a indicatorilor PATN. Această lucrare chestionează problema orașelor slab polarizate, urmărindu-se procesele mai degrabă din punct de vedere spațial decât teritorial (această a doua dimensiune a analizei impunând anchete sociologice de mare amploare și care nu pot fi realizate la nivel național decât într-un cadru de studiu mult mai amplu).

Ariile de influență nu pot fi determinate numai pe baze pur statistice, alegerea subiectivă și necesitățile clientelei fiind determinante. Modelele teoretice utilizate pentru determinarea ariilor polarizate, și, implicit, a spațiilor interstițiale sunt cele emise de Thiessen, Reilly, Huff și modelul de interacțiune, metoda utilizată fiind aceea a privirii de sus, din „zbor de pasăre". Această privire din *vol d'oiseau* este benefică pentru dominarea ansamblului, imposibil de observat în alte condiții. „Perspectiva în zborul păsării mediază între ceea ce vede ochiul uman şi ceea ce vede ochiul divin. De sus privind, (...) nu există ascundere decât în opacitatea unei zidiri sau în măruntaiele pământului. Oblicitatea acestei priviri dă seama cu sfială despre imposibilitatea unui control absolut asupra realității inspectate. Perspectiva din zborul păsării este blândă. Nefiind o privire fațetată, de felul celei propuse de cubiști, care să suprapună într-o singură reprezentare perspective diferite asupra obiectului, multe detalii ne rămân ascunse de către ceea ce ni se opune, prin opacitate, vederii plonjante. Există mereu conuri de umbră, de invizibilitate relativă la ochi/obiectiv (...)".[4]

[4] A. IOAN (2003) APUD *TERITORII : SCRIERI ŞI DESCRIERI*, O. GROZA (COORD.), P. 21

Indicatorii utilizați pentru identificarea și analizarea spațiilor interstițiale sunt cei implementați de *Planul de Amenajare a Teritoriului Național (PATN), secțiunea IV – Rețeaua de așezări*. După analizarea acelor indicatori și reprezentarea cartografică acolo unde accesul la date a fost posibil, se va aplica metoda sumei rangurilor, luând în calcul indicatorii menționați, metodă care sintetizeaza gradul de îndeplinire a tuturor criteriilor necesare pentru ca un municipiu sau un oraș să-și merite statutul. Astfel va fi realizată o tipologie a orașelor românești. Ulterior vor fi determinate orașele cu cele mai mici scoruri și se va efectua raportarea lor la alți indicatori.

Delimitări conceptuale și trecerea în revistă a principalelor cercetări în domeniu

Geografia urbană clasică se vede în incapacitatea de a putea analiza formele actuale de organizare a sistemelor de orașe, care fie că ignoră scările locale pentru a se integra în cele superioare (*mondializarea*, *metropolizarea*), fie se integrează într-un mod inedit în sistemele teritoriale localizate (*rurbanizarea*, *glocalizarea*, *autocentrarea*, *zonele metropolitane* etc.). Rezultatele fenomenelor de hibridizare/ recompunere spațială şi teritorială sunt *spațiile „dintre"*. În acest context a fost forjat conceptul de *intermediaritate*, definit ca „hibriditate a țesuturilor geografice, a arhitecturii teritoriale văzută într-o dublă perspectivă: aceea a articulării sistemelor de populare cu cele economice și aceea a articulării locurilor cu teritoriile instituționale" (Roth-Sallard, 2006). Numite diferit, în funcție de aria etno-lingvistică și concepțiile autorilor (*Zwischenstadt* – între orașe; *Zwischenraum* – între spații; *espace intermédiaire* – spațiu intermediar; *espaces d'entre-deux* – spații *dintre*), spațiile care nu ascultă de canoanele clasice ale organizării teritoriale se dovedesc foarte importante și pentru reflecția științifică dar mai ales pentru populațiile care se regăsesc într-un fel captive în aceste *spații dintre*.

Regiunile marginale - nu există o definiție a regiunilor marginale. Walter Leimgruber (2001) pune bazele teoretice, clarificând legăturile

care se stabilesc între mondializare, dereglare și marginalizare dar nu se precizează ce se înțelege prin regiune marginală; citându-l pe Andreoli (1992) se specifică doar că este săracă, marginalitatea referindu-se la ceea ce este localizat „la marginea" unui sistem ținându-se seama de caracteristicile sale socio-economice, regiunile marginale primind mai puține beneficii decât alte regiuni, dezvoltarea lor fiind „forte slabă". Disparitățile regionale și inegalitățile construiesc marginalitatea. În continuare, Lawrence M. Sommers *et al*. (2001) definesc marginalitatea ca fiind o „stare de sărăcie și de privare, cauzată de dezvoltarea inegală". W. Leimgruber adaugă apoi că noțiunea de *scară de referință* este centrală în studiul marginalității, aceasta trebuind să fie abordată în spațiu și în timp, deoarece marginalitatea este dinamică. Marginalitatea este un fenomen spațial (o relație între două entități diferite), care evoluează în funcție de un context (economic, social, cultural, politic) și ale cărui consecințe pot fi pe observate pe aceleași planuri. Marginalitatea este prin urmare dinamică, schimbându-se constant în funcție de evoluția și de relațiile care o creează. Ea nu este nici un produs finit, deoarece sistemul este într-o continuă schimbare; se poate spune că un sistem este deschis, ca o celulă. „Sistemele deschise sunt de fapt închise pe plan organizațional, dar deschise pe plan material și energetic, deoarece afluxul de materie și energie ce provine din mediul înconjurător este cel care le permite să supraviețuiască" (Capra, 2001 in Déry, S. (dir.), 2005). Acest lucru dinamizează sistemul și, în funcție de locul de destinație al fluxului de energie/informație marginalitatea/centralitatea variază. Această energie/informație contribuie la reducerea /creșterea importanței distanței.

Entre-deux, Espaces intermédiaries - termenul *entre-deux* a fost utilizat de către Violette Rey (1992), pentru a defini fostele state comuniste din Europa Centrală și de Est, care s-au eliberat de regimul comunist în anii '90. Este un termen utilizat pentru a omogeniza, cel puțin din punctul de vedere al nomenclaturii, o regiune eterogenă, pentru că se pune problema dacă se poate îngloba acest ansamblu sub o singură denumire sau să se deosebească o Europă Centrală de una

Balcanică, desemnându-se astfel zone de adeziune și de excludere. Problema care persistă în Europa Central-Orientală este „non-emergența" unui nucleu teritorial, in cuveta Dunării mijlocii, comparabil nucleului occidental și a celui rus. De aceea, această parte a Europei, poate fi considerată un spațiu „entre-deux" (*între*). „*Spațiul intermediar* este o idee foarte prezentă în științele sociale: cea a abandonului progresiv a teoriilor care propovăduiesc convergența traiectoriilor societale, a modelului unic al modernității și a timpului istoric unitar, linear și universal. Conținutul noțiunii este evolutiv și relativ la scările spațiale și temporale ale analizei; efortul omului de știință ar fi deci cel de a decela specificitatea traiectoriilor locale dar văzute în relațiile lor cu dinamicile globalizante. Intermediaritatea are o dimensiune hibridă, din cauza unor suprapuneri dense și complexe de rural și urban, de agricol și de industrial" (Hélène Roth-Sallard, 2006). Regiunile *d`entre deux* sunt acele regiuni în care structurile locale sunt fasonate mai degrabă de forțele externe decât de cele interne, spații în care evoluția spațiilor externe obligă la o muncă de Sisif, de început etern, care conduce la nefinalizarea proceselor în curs, spații în care precaritatea dinamicilor este parțial atenuată de invențiile din cotidian.[5] *Espaces intermédiaires (spații intermediare)* este o sintagmă utilizată de J.-J. Bavoux (1993), E. Bonerandi (1999), E. Bonérandi, P.-A. Landel, M. Roux (2001), K. Emsellem (2006), aceste spații fiind non-periferice dar incapabile să-și valorifice poziția spațială favorabilă; mai sunt considerate spații cu dominantă rurală dar care sunt demne de a fi luate în calcul pentru potențialul de care dispun. K. Emsellem (2006) precizează că acestea sunt spații caracterizate de funcția de interfață, prin hibriditatea lor, prin dinamism, prin inovații și prin conflictele potențiale.

Shrinking regions – Această sintagmă (*regiuni în declin*) are conotații demografice și este utilizată în cadrul Parlamentului European și al ESPON pentru a defini regiunile care se confruntă cu depopularea

[5] GROZA, O., CAMARA, G. (2009) – *L'ETRANGE URBANITE DES VILLES INTERMEDIAIRES EN ROUMANIE*, COMUNICARE LA COLOCVIUL *PENSER LES ESPACES INTERMEDIAIRES EN EUROPE*, ENS LYON.

(îmbătrânirea populației și scăderea ratei natalității). Apariția conceptului este recentă (începutul anului 2000) chiar dacă acesta corespunde unor realități mai vechi. Noutatea pe care o aduce, însă, constă în generalizarea fenomenului depopulării la scara regiunilor, a orașelor inclusiv (*Shrinking Cities*). Definirea conceptului este încă obiect de dezbateri; chiar dacă fenomenul de diminuare a populației este asociat cu alte fenomene, cum ar fi îmbătrânirea, e preferabil să se adopte definirea cea mai simplă: diminuarea numărului de locuitori dintr-o regiune dintr-o singură generație.

Spațiile interstițiale – Conform *Dicționarului Explicativ al Limbii Române*, *spațiul interstițial* este „un spațiu vid, localizat între părțile componente ale unui corp sau între diferite corpuri". Orașele interstițiale sunt acele orașe care nu se regăsesc pe aliniamentele majore ce structurează spațiul, ci între acestea, în spațiile libere, marginalizate și aparent fără importanță în teritoriu, deși, prin natura lor, acestea au o pondere importantă. G. Țurcănașu (2006), menționează termenul de *spațiu interstițial*, definit ca „periferie a unor organizări sistemice, care se poate sustrage influențelor polului urban, în care se face simțită emergența altor centre de control teritorial. Acestea se afla și sub influența, mai mult sau mai puțin, difuză a unor centre de polarizare vecine. Din această cauză, în analizele diacronice ale unui sistem de așezări, fluctuația limitelor controlului spațial al centrelor de polarizare se transformă într-un fenomen aproape banal, iar limitele devin din ce în ce mai tranșante atunci când ele se suprapun unor limesuri politice riguros definite."[6] P. Serfaty-Garzon (*La ville et ses restes*, 1991), cu un subcapitol sugestiv (*Urâțenie și legitimitate în peisajul urban*), aduce în atenție „spațiile destrămate pe care le vedem din goana mașinii, aceste decalaje din trama urbană pe care privirea noastră le parcurge dar fără să le fixeze, aceste întinderi solitare punctate cu edificii abandonate (...) Interesul nostru va fi îndreptat spre una dintre dimensiunile cele mai neglijate ale peisajului urban modern, cea care

[6] G. ȚURCĂNAȘU (2006) – *EVOLUȚIA ȘI STAREA ACTUALĂ A SISTEMULUI DE AȘEZĂRI DIN MOLDOVA*, IAȘI, CASA EDITORIALĂ *DEMIURG*, P.19.

este înscrisă în ordinul obișnuitului, indiferentului, urâtului." Aceste spații (zonele de sub poduri, fostele hale industriale, terenurile virane) sunt văzute ca niște terenuri vagi, vide, cu o conotație negativă, locuite de oameni în concordanță cu locul. Orașele mici din spațiile interstițiale (din două regiuni ale Franței și ale Spaniei) sunt analizate în teza de doctorat elaborată de M.-E. Fererol (2010), la Universitatea din Clermont-Ferrand, spațiile interstițiale fiind și obiectul de studiu al CERAMAC, din cadrul aceleiași Universități. Orașele mici sunt considerate a fi cele mai vulnerabile, din cauza resurselor locale insuficiente (mai ales capital uman) iar orașele mari nu apar de obicei în spațiile interstițiale tocmai pentru că generează arii polarizate. O abordare a termenului de *interstițial* este realizată și în lucrarea lui D. Tudora (2010), cu referire la spațiile de polarizare medie și la așezările rurale aferente, situate între ariile de polarizare ale marilor centre urbane, spații „indecise între serviciile" oferite de mai multe centre urbane. În lucrarea „A world of interstices...", realizată pe baza datelor obținute în cadrul proiectului ESPON Eurobroadmap, C. Didelon et all. (2011) prin intermediul hărților mentale și cu ajutorul *metodei logicii instabile* (eng. *fuzzy*, fr. *floue*), analizează *ariile interstițiale* ale Globului, definite ca locuri de multi-apartenență, pe baza cunoștințelor și pe percepția celor intrevievați, limitele regiunilor putând astfel fluctua iar hărțile sintetice rezultate fiind denumite un „spațiu geografic instabil."

Zwischenstadt – Th. Sieverts a propus conceptul de *Zwischenstadt*, „între orașe": teritorii vaste de forme nedefinite, produse ale logicilor economice, sociale și culturale ce induc dificultăți în redefinirea orașului european. Autorul susține adaptarea necesară a practicilor urbanismului la emergența acestui fenomen. El critică conceptele de urbanitate, de centralitate, de densitate, de mixitate și de ecologie, care uneori nu corespund realității. „Periferiile urbane, situate între sat și oraș, la intersecția rețelelor de comunicare locale și mondiale, caracterizează urbanizarea contemporană; problematica ridicată de noile orașe este absența înscrierii acestor locuri în dinamicile de proximi-

tate. O dezvoltare urbană fără oraș, aceasta corespunde termenului de *Zwischenstadt*. Incapacitatea orașului tradițional de a-și concilia înscrierea în diferite niveluri de rețele apare la Sieverts ca fiind dovada eșuării modurilor de planificare tradiționale." (M. Payette-Hamelin, 2005).

Milieu intermédiaire (*mediu intermediar*) – utilizat de Houssel (1995), care introduce și noțiunea de *district industrial*, considerat o formă specială de organizare, atât pentru poziția sa spațială cât și pentru formele hibride de existență, între mediul urban și cel rural; „moștenitoare ale regiunilor proto-industriale stabilite în mediul rural de către marile orașe, începând cu Renașterea, anumite districte au dat naștere unor aglomerații urbane importante (Lille-Roubaix-Tourcoing); alte districte au rămas difuze, cu ateliere și uzine răspândite în sate și în orașele mici; aceste regiuni continuă să aibă drept caracteristici o populație densă, un puternic sentiment al identității, contopirea celor două culturi, muncitorești și țărănești, frecvența familiilor numeroase în care sarcinile se împart după generații, părinții lucrând pe micile exloatații agricole iar tinerii la uzină."[7]

Tiers-espace (*al treilea spațiu*) utilizat de M. Vanier (2002) și *Zwischenstadt* (*între orașe*), utilizat de Sieverts (începând din 1997) – „formă nouă, mixtă și difuză între sat și oraș ce caracterizează periferiile marilor aglomerații europeene (...), spații cu periurban diluat fie între centre urbane și periferii rurale, fie între două sau mai multe centre" (Hélène Roth, 2006).

Orașele interstițiale din România

Ca urmare a poziției sale geografice, „între Orient și Occident" (N. Djuvara, 2007) și ca fost stat socialist, România a cunoscut o evoluție aparte după 1990 – situația fiind și mai complicată în cazul actualelor state ce au aparținut fostei Yugoslavii, care sunt „mai *dintre*" decât România, deoarece sunt situate în aceeași arie geografică dar prezintă

[7] HOUSSEL, J. P. (1995) – *DISTRICTS INDUSTRIELS ET MILIEUX INTERMÉDIAIRES*, IN *REVUE DE GÉOGRAPHIE DE LYON*, 1995-1, P. 7.

o ocurență ridicată a problemelor etnico-religioase, cauzate tocmai de influențele în egală măsură orientale și occidentale. O analiză a regiunii europene în care se găsește țara noastră este realizată de V. Rey (1996)[8]: „Între Europa Occidentală și Europa teritoriilor slave orientale marcate de civilizația rusă, o *altă Europă* se întinde de la țărmul polonez al Mării Baltice până la coastele dalmate ale Mării Adriatice și până la litoralul român și bulgar al Mării Negre. O *altă Europă* foarte aproape dar încă puțin cunoscută și dificil de denumit, o Europă provizorie în conturul său și pe cale să se reajusteze în ansamblul Lumii. Experiențele sociale și organizările teritoriale sunt extrem de dense și bogate, deseori asociate adversităților."

Sistemul urban românesc este relativ nou, multe dintre așezările urbane deținând rangul actual începând cu perioada comunistă și apoi după 1990 și 2000. Criteriile de înființare a municipiilor și orașelor sunt obiective dar alegerea localităților este adesea subiectivă, existând „orașe rurale" și „comune urbane". În prezent, rețeaua urbană românească numără 320 de municipii și orașe.

Denumirea de „spații interstițiale" are o conotație negativă mai accentuată decât cea de „spații intermediare", deoarece „intermediar" înseamnă a fi localizat într-un anumit stadiu, ce poate presupune o evoluție ulterioară. „Interstițial" poate fi sinonim cu localizarea într-un spațiu vid, fără perspective, într-un „gol teritorial". Pentru determinarea orașelor interstițiale a fost utilizat modelul teoretic elaborat de Huff, o analiză succintă a modelelor teoretice Reilly și Huff fiind realizată de Cl. Grasland (2001). Aplicând modelul de polarizare elaborat de Huff, la trei niveluri – național, regional, local – a rezultat o reprezentare sintetică a ariilor interstițiale, rezultate din interferența tuturor nivelurilor de polarizare (național, regional, local). Unele dintre aceste orașe (Vatra Dornei, Broșteni, Gheorgheni, Nehoiu, Pătârlgele, Făurei, Însurăței, Țăndărei, Hârșova, Băneasa, Câmpulung, Drăgănești-Olt, Corabia, Orșova) se regăsesc și în ultima clasă deter-

[8] Rey, V. (1996) – *Les Europes Orientales*, p. 8-45 in *„Géographie Universelle"*, vol. 10, Brunet, R. et Rey, V. – *Europes Orientales, Russie, Asie Centrale*, Paris, Belin-Reclus.

minată de îndeplinirea indicatorilor PATN. În figura de mai jos au fost determinate orașele interstițiale, după cele trei modele expuse; pot fi considerate ca fiind interstițiale așezările urbane care se regăsesc în spațiile interstițiale dintre ariile polarizate, în toate cele trei cazuri, indiferent de scara analizei. Această considerație se bazează pe faptul că o așezare urbană nu poate fi considerată interstițială doar într-unul din cazuri ci, pentru verificare, dacă se găsește în toate cele trei cazuri, cel puțin teoretic, într-o arie interstițială.

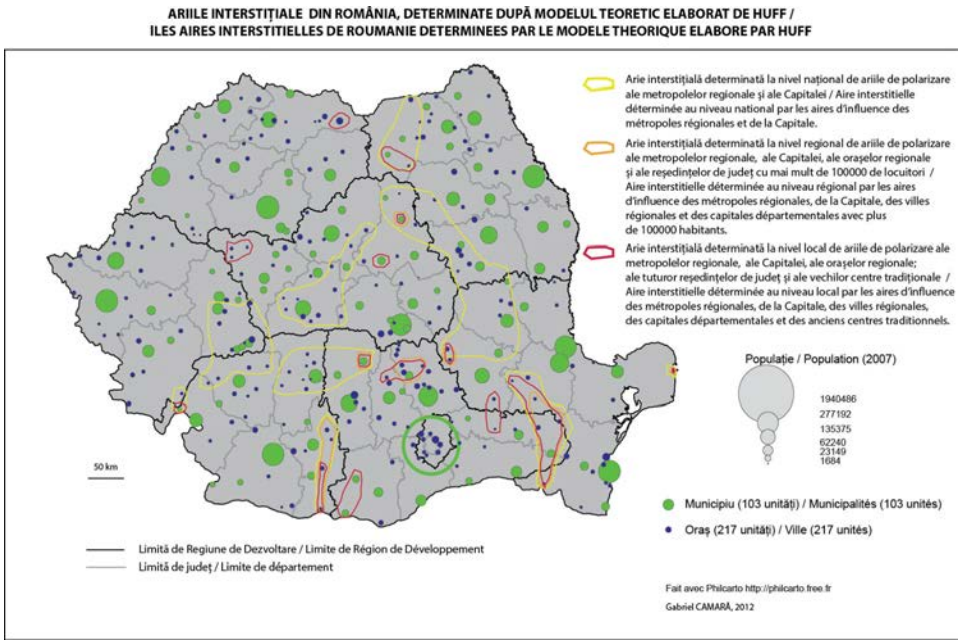

ARIILE INTERSTIȚIALE DIN ROMÂNIA, DETERMINATE DUPĂ MODELUL TEORETIC ELABORAT DE HUFF /
ILES AIRES INTERSTITIELLES DE ROUMANIE DETERMINEES PAR LE MODELE THEORIQUE ELABORE PAR HUFF
Arie interstițială determinată la nivel național de ariile de polarizare ale metropolelor regionale și ale Capitalei / Aire interstitielle déterminée au niveau national par les aires d'influence des métropoles régionales et de la Capitale.
Arie interstițială determinată la nivel regional de ariile de polarizare ale metropolelor regionale, ale Capitalei, ale orașelor regionale și ale reședințelor de județ cu mai mult de 100000 de locuitori / Aire interstitielle déterminée au niveau régional par les aires d'influence des métropoles régionales, de la Capitale, des villes régionales et des capitales départementales avec plus de 100000 habitants.
Arie interstițială determinată la nivel local de ariile de polarizare ale metropolelor regionale, ale Capitalei, ale orașelor regionale; ale tuturor reședințelor de județ și ale vechilor centre tradiționale / Aire interstitielle déterminée au niveau local par les aires d'influence des métropoles régionales, de la Capitale, des villes régionales, des capitales départementales et des anciens centres traditionnels.
Populație / Population (2007)
1940486
277192
135375
62240
23149
1684
50 km
Municipiu (103 unități) / Municipalités (103 unités)
Oraș (217 unități) / Ville (217 unités)
Limită de Regiune de Dezvoltare / Limite de Région de Développement
Limită de județ / Limite de département
Fait avec Philcarto http://philcarto.free.fr
Gabriel CAMARĂ, 2012

Fig. 1. *Ariile interstițiale teoretice din România*

După determinarea teoretică a ariilor interstițiale, o metodă pentru determinarea concretă a orașelor interstițiale este analiza critică a PATN (Planul de Amenajare a Teritoriului Național) – Rețeaua de Localități. Legea nr. 100 din 19 aprilie 2007 pentru modificarea și completarea Legii nr. 351/2001 privind aprobarea *Planului de amenajare a teritoriului național – Secțiunea a IV-a – Rețeaua de localități*, publicată în Monitorul Oficial nr. 284 din 27 aprilie 2007, are o serie de

prevederi în secțiunea *Principalii indicatori cantitativi și calitativi minimali de definire a localităților urbane*, privind criteriile pe care trebuie să le îndeplinească municipiile și orașele în vederea deținerii acestui statut administrativ. În cazuri numeroase aceste prevederi nu sunt respectate iar cartogramele realizate demonstrează acest lucru, pe baza datelor furnizate de recensăminte și de alte baze de date (INSSE, Ministere, Prefecturi, Primării). Analiza efectuată de I. Muntele (2009) privind criteriile de declarare a așezărilor urbane românești este cuprinzătoare prin luarea în considerare a tuturor criteriilor (la serviciile deținute) și nu doar a celor impuse de PATN, analiză extinsă asupra întregii rețele de localități din România (urbane și rurale), autorul identificând o listă cu potențialele localități candidate pentru pentru trecerea de la rural la urban, în viitorul apropiat.

În cadrul acestei lucrări a fost adoptată această cale, de analiză a indicatorilor de urbanism prevăzuți în PATN-IV, pentru a observa dacă orașele care se situează în arii interstițiale sunt ele însele interstițiale, prin nerespectarea normelor de urbanism și, în consecință, neputând fi considerate așezări urbane decât prin prisma deciziei politice. Astfel au fost analizate opt criterii, din punct de vedere statistic, dintre cele optsprezece existente. Nu au fost analizate toate criteriile fie din cauza corelației dintre ele, unul determinându-l pe celălalt (prin urmare, doar unul dintre ele fiind analizat), fie din cauza lipsei datelor. O metodă prin care se poate realiza o tipologie a așezărilor urbane românești este cea a sumei rangurilor. Metoda sumei rangurilor constă în acordarea de ranguri fiecarei unități administrative luate în considerare, în funcție de ordinea descrescătoare determinată de indicatorii analizați. Astfel, unitatea cu scorul cel mai performant obține rangul 1, următoarele localități din clasament fiind numerotate cu ranguri tot mai mari, rangul cel mai mare fiind atribuit unității care înregistrează nivelul calitativ minim. După realizarea calculelor, datele rezultate au fost încadrate în clase (1-5; 1-cel mai ridicat grad de îndeplinire a criteriilor), acestea din urmă fiind obținute prin metodele progresiei aritmetice și ale progresiei pătratice. Orașele cel mai puțin

urbanizate (44 de unități), care nu reușesc să îndeplinească criteriile de bază ale amenajării teritoriului și urbanismului, sunt plasate în ultima clasă (5), prin aceasta realizându-se justificarea titlului lucrării: orașele interstițiale sunt reprezentative pentru o identitate de margine deoarece mai există orașe (de exemplu din calasa 4) cu probleme privind gradul de „urbanitate" și de vizibilitate dar care totuși nu se regăsesc în ultima clasă. Problema ridicată în această analiză constă în eterogenitatea datelor, acestea fiind și din ani diferiți; o altă problemă este cea a lipsei datelor statistice pentru a putea aplica analiza în cazul tuturor indicatorilor prevăzuți de PATN. Chiar și în aceste condiții, credem că rezultatul este relevant iar introducerea indicatorilor care nu au fost cuprinși în această analiză nu va schimba în mod radical rezultatele obținute – aceasta deoarece, după mențiunile anterioare, unele servicii sunt ubicue (învățământul) sau se implementează pe baza altora, deja analizați (racordarea locuințelor la rețelele de alimentare cu apă determină și racordarea la rețelele de canalizare).

Tabelul 1: *Orașele interstițiale din România, din punctul de vedere al respectării criteriilor PATN (Clasa 5 – cel mai redus grad de îndeplinire)*

Comuna	Județ	Atestare documentară	Data declarării statutului	Populație 2006	Rang final
Murgeni	Vaslui	1466	2003	7832	277
Isaccea	Tulcea			5294	278
Bălcești	Vâlcea	1574	2002	5771	279
Tălmaciu	Sibiu	1318		7218	280
Broșteni	Suceava	1618	2004	6567	281
Ardud	Satu Mare	1215	2004	6744	282
Ciacova	Timiș		2004	4944	283
Lehliu Gară	Călărași	1853	1989	6359	284
Miercurea Sibiului	Sibiu	1290	2003	4093	285
Tismana	Gorj	1385	2004	7928	286
Bucecea	Botoșani	1434	2004	5265	287
Podu Iloaiei	Iași	1646	2005	10069	288
Băneasa	Constanța	1750	2004	5525	289

Comuna	Județ	Atestare documentară	Data declarării statutului	Populație 2006	Rang final
Sărmașu	Mureș	1329	2003	7629	290
Gătaia	Timiș		2004	6113	291
Câmpeni	Alba	1505	1960	8083	292
Miercurea Nirajului	Mureș		2003	6271	293
Recaș	Timiș	1359	2004	8218	294
Piatra-Olt	Olt			6055	295
Dolhasca	Suceava		2004	11300	296
Berbești	Vâlcea		2003	5796	297
Pogoanele	Buzău	1853	1989	7777	298
Vicovu de Sus	Suceava		2004	14471	299
Liteni	Suceava		2004	10129	300
Tăuții-Măgherăuș	Maramureș		2004	6966	301
Căzănești	Ialomița	1596	2004	3509	302
Cajvana	Suceava		2004	8254	303
Dăbuleni	Dolj		2004	13504	304
Salcea	Suceava		2004	9584	305
Berești	Galați		1968	3552	306
Fundulea	Călărași	1778	1989	6638	307
Livada	Satu Mare		2006	7006	308
Frasin	Suceava		2004	6630	309
Dragomirești	Maramureș		2004	3196	310
Ștefănești	Botoșani	1435	2004	5807	311
Însurăței	Brăila	1879	1989	7366	312
Răcari	Dâmbovița		2004	6720	313
Flămânzi	Botoșani	1501	2004	12140	314
Bechet	Dolj		2004	3998	315
Potcoava	Olt		2004	6011	316
Budești	Călărași	1526	1989	9334	317
Fierbinți-Târg	Ialomița		2004	4772	318
Milișăuți	Suceava		2004	5395	319
Săliștea de Sus	Maramureș		2004	5210	320

Concluzii

Această lucrare demonstrează faptul că o parte din orașele mici, chiar dacă au o accesibilitate ridicată și sunt în apropierea marilor orașe, sunt mai vulnerabile și susceptibile să fie orașe interstițiale. Lucrarea noastră poate fi continuată prin studierea indicatorilor neanalizați în cercetare și prin intermediul altor metode statistice (clasificarea ascendentă ierarhică, analiza în componente principale).

Orașele interstițiale nu sunt întotdeauna cele „bănuite" a fi interstițiale (raportându-ne direct la conotația negativă a termenului), cel puțin din punctul de vedere al urbanismului (Vatra Dornei, care înregistrează o scădere continuă a populației, după 1990, deși se situează în arie interstițială teoretică se situează în clasa a 2-a, în ceea ce privește caracteristicile urbane, respectiv o clasă care deține așezările urbane cu un grad ridicat de îndeplinire a criteriilor de urbanism). Obiectivele enunțate au fost parțial atinse în sensul că s-a demonstrat, pe baza datelor și a metodelor statistice, faptul că orașele mici sunt mai predispuse la a nu respecta criteriile impuse de PATN și, indirect, de a nu deține funcțiile în conformitate cu rangul din ierarhia urbană. Lucrarea de față nu poate fi exhaustivă din cauza complexității subiectului, mai multe variante de analiză fiind posibile, în cazul de față fiind realizată analiza critică (parțială, în funcție de datele existente pentru anumiți indicatori) a *Planului de Amenajare a Teritoriului Național – secțiunea a IV-a – Rețeaua de localități*.

Finalul este deschis, dacă adresăm o întrebare al cărei răspuns necesită o analiză aprofundată: orașele mici din spațiile interstițiale sunt la fel de marginale ca și suportul lor spațial? (M.-E. Fererol, 2010).

Contextualizarea mediului artistic românesc după 1989

Robert Terciu

Mediul artistic privit din perspectiva sociologică necesită, ca orice alt fenomen, o cercetare cronologică pentru înțelegerea coerentă a fenomenologiei din câmpul artistic. Așa cum societatea românească este una tranzitorie, schimbările la nivelul mentalului colectiv s-au realizat treptat, fiind necesară o cursivitate temporală pentru ca ele să poată fi definite.

În domeniul artistic post-decembrist, transformările s-au realizat treptat, găsindu-și cauzele în mici nuclee artistice care au tins spre „emancipare" și „atașare" la efectele globalizării din ultimele două decenii. În arta românească este sesizată *„o adevărată situație de continuitate"*[1] între modernismul politic al anilor '80 și mediul artistic din anii '90 caracterizat printr-o *„bulversare estetică, morală și instituțională"*[2]. Ca statistică, artiștii elogiați în presa anilor '90 încep să decadă în jurul anului 2000, odată cu „dispariția" acestora de pe scena artistică. Cauzele acestei decadențe se găsesc într-un public dezinteresat de „vechii maeștri" cărora specialistica vremii le datora întreaga atenție. Așa s-a ajuns la statutul în care, impropriu spus, critica, percepea acest

[1] Magda Cârneci, *Artele plastice în România 1945-1989 * Cu o addenda 1990-2010"*, ed. Polirom, Iași, 2013, p. 169.
[2] *Eabidem.*

dezinteres ca un fenomen inexplicabil, cota artiștilor lăudați fiind în cădere liberă. Acest moment frustrant în tagma teoreticienilor din anii '90 a reprezentat clipa în care cronica *„pierde din vizorul critic tocmai fenomenele momentului, artiștii tineri care se afirmau atunci"*[3], tagma teoretică aflându-se într-o stare de covalescență și complăcându-se cu succesul generațiilor din urmă, fiind incapabilă să perceapă fenomenele momentului, care exploatate ar fi putut genera o solidificare a raportului dintre mediul artistic și cel teoretic. Critica de artă a anilol '90 nu a existat datorită metodologiei folosite, posibil singura moștenită din anii '80. Aceasta era subordonată direct artistului sub forma discursului curatorial elogios, cu limbaj *„mistificator, metafizicos și fetișist"*[4], fiind de asemenea una dintre expresiile obedienților politico-ideologice care *„conturaseră și paralizaseră scena artistică în polarități și antagonisme infructuoase de-a lungul primului deceniu post-89"*[5].

Pe de altă parte, factorii sociologici nu permiteau în acea perioadă un alt tip de discurs deoarece *„în România, era vorba mai întâi de satisfacerea nevoilor imediate într-un sistem cultural ajuns haotic"*[6]. Domeniul criticii de artă era fragilizat datorită inexistenței unei piețe reale de artă, unde cererea cronicii de artă de către mass-media se afla într-un proces de diminuare drastică, până la limita subzistenței, situație confirmată de redactorul-șef al revistei *Idea (Idea Design & Print)* înființată la Cluj în 1998: *„am început cu o mare deficiență, determinată de lipsa unui fundament în critica de artă"*[7]. Prin urmare, profesiunea de critic de artă a fost extrem prejudiciată până la dispariția ei, cauzată de alegerile celor formați pentru critică să se îndrepte spre alte domenii ca cel politic, diplomatic, artistic, sau să emigreze. Descoperirea spațiilor neconvenționale și formularea expresiilor

[3] Erwin Kessler, *X:20-O radiografie a artei românești după 1989*, ed. Vellant, București, 2013, p. 36.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*, p. 187.
[6] M. Cârneci, „Critica de artă în România din 1980 și până în prezent", *Revista 22*, nr. 36, 31 aug – 6 sept 2010.
[7] Timotei Nădășan, *European Travellers – Art from Cluj Today*, ed. Műcsarnok, Budapesta, 2013, p. 25.

alternative a reprezentat *„o noutate în scena culturală română din a doua jumătate a anilor '90"*[8], așadar după schimbarea regimului, *„infrastructura artei contemporane din România era aproape complet absentă"*[9]. Cu toate acestea, în a doua jumătate a anilor '90 începe să fie simțită *„o conștiință a urgenței schimbării, a nevoii de a dezvolta luări de poziție critică"*[10], perioada 1997-1998 semnificând începutul unei ere prospere în domeniul artistic datorită apariției pe scenă a unei noi generații de artiști *„a căror perspectivă, stil de viață și valori nu au fost determinate de trecutul comunist, ci de schimbările aduse de perioada tranziției, de efectele globalizării și dezvoltarea pieței internaționale de artă"*[11]. Cu alte cuvinte, influența lumii occidentale își aduce aportul prin prezumții teoretice, noi procedee artistice, globalizare economică și ideologie multiculturală, elemente care modifică scena și piața artistică mondială. Bineînțeles, existența acestor factori în mediul artistic românesc se afla într-o măsură diminuată față de spațiul occidental, unde expresia artistică era mult mai vizibilă. Însă mutația artistică este subliniată de caracterul metodologic, iar ca dovadă dispunem de două momente simptomatice în cultura artistică din România: primul este marcat de *Bienala Tinerilor Artiști Baia Mare* din anul 1988, unde creația artistică este bazată pe pictură, sculptură, grafică și arte decorative și cel de-al doilea este concretizat în apariția albumului de artă *100 to Watch*, ce înglobează practicieni ai vizualului grafic-design: publicitate, film, televiziune, benzi desenate. Ca rezultat putem observa *„magnitudinea schimbării de paradigmă vizuală [...] între cele două* ***ere artistice***"[12], înainte și după '89. O caracteristică importantă a perioadei de tranziție în societatea românească *„a fost coexistența instituțiilor sociale informale din timpul regimului precedent alături de modul de producție capitalist și valorile capitaliste"*[13], concomitență ce a generat conflicte și paradoxuri reflectate în mediul artei.

[8] Csilla Könczei, *European Travellers – Art from Cluj Today*, p. 44.
[9] Judit Angel, European Travellers – Art from Cluj Today, p. 43.
[10] M. Cârneci, *op. cit.*, p. 170.
[11] J. Angel, *European Travellers – Art from Cluj Today*, p. 43.
[12] M. Cârneci, *op. cit.*, p. 169.
[13] J. Angel, *European Travellers – Art from Cluj Today*, p. 94.

Prima tentativă de schimbare apare în anii 1998-2000, când situația se schimbă radical însă doar sporadic în jurul acelor mici nuclee. Lumea artistică apelează la atitudini provocatoare, la *„adevăruri inconfortabile despre clișeele moștenite și despre achizițiile culturale istoricizate"*[14], atitudini percepute ca protest insignifiant, însă care au reprezentat un *„ansamblu de fenomene ce indica ieșirea artei din criza anilor '90"*[15]. *Nivelul o de regenerare* a constituit primul gest provocator din lumea artistică după 1989, cu efecte entuziasmante în mediul artistic studențesc dar și cu ecouri către alte sfere ale lumii artistice. Acestui eveniment provocat de grupul ***Cutter***, format din studenții de la secția de Sculptură a Academiei de Arte din București a fost acompaniat ulterior de portofoliul pictural pentru absolvire al unui student. Portofoliul a nuanțat *„poetica provocării exasperate, non-ideologice, o-stilistice, im-puristă ca tehnică și eterogenă ca mijloace, vitalistă și brutalistă"*[16]. Dorința de schimbare a atins apogeul în interviul lui Paul Cernat cu Dan Perjovschi[17], moment în care libertatea de expresie a devenit exasperare explicită, artistul vorbind de *„cultură liberă într-un context românesc caracterizat de cenzura presei"*[18], un concept total diferit de ceea ce înțelegea Vestul prin *cultură liberă*. Aceste atitudini s-au angrenat rapid, astfel încât în anul 2000, la *Atelier 35*, a avut loc expoziția *Say What?* a grupului transilvănean *super us*, cu reprezentanți ca Mircea Cantor sau Ciprian Mureșan. Efectul mediatic al acestor manifestări artistice a schimbat raportul dintre mass-media și lumea artei.

În societatea românească a anilor 2000 a fost declanșată treptat tranziția către o societate caracterizată de consum, spectacol, divertisment, abundență, relaxare, astfel încât și arta s-a înscris în *„circuitul consumist"*[19], efect ce a condus la atitudini estetice *„nonconformiste și*

[14] M. Cârneci, *op. cit.*, p. 170.
[15] E. Kesller, *op. cit.*, p. 37.
[16] *Ibidem*.
[17] *Cotidianul*, 403/1998.
[18] Joanne Richardson, *European Travellers – Art from Cluj Today*, p. 21
[19] E. Kesller, *op. cit.*, p. 196.

agresive"[20] cu pretenții protestatare față de politic și social, un fundament formal al unei atitudini din arta contemporană, artă care *„stârnește cele mai mari probleme deoarece este o artă agresivă, care provoacă, șochează uneori, pentru că asta e rolul ei"*[21], rol subliniat de criticul de artă Liviana Dan. Această formă de societate influențată de spectacol prin mass-media a rezultat apariția revistelor și albumelor de artă de larg consum, realizate în tiraje mari și accesibile consumatorilor datorită prețului. Obiectul de artă a luat forma unui instrument de investiție financiară, au apărut noi tipuri de colecționari, ceea ce a rezultat apariția *„calității de marfă"* și diferențierea creației artistice. Interesul pentru piața artei a provocat apariția mai multor publicații financiare cu secțiuni specializate pe artă, cum ar fi *Bursa*, *Capital*, *Ziarul financiar*, publicații ce cuprind *„evaluări, cotații, licitații, tranzacții"*[22]. De asemenea, un nou public diversificat a început să se afirme prin exponenți ai diferitelor ramuri artistico-creative (designeri, arhitecți, stiliști), rezultând o dezomogenizare în sens pozitiv a grupului. Așadar *„noi forme de intervenție artistică în spații din ce în ce mai neconvenționale își fac apariția, modificând radical strategiile expoziționale și modalitățile de recunoaștere și impunere a obiectului artistic"*[23]. Astfel, arta a devenit o plăcere estetică, nu a mai fost consumată ca eveniment social. Prin urmare, înființarea de instituții noi în domeniul artei, *„încadrate în mediul privat, după dorințele publicului"*[24] s-a transformat într-o necesitate, cum ar fi fundațiile *Sindan*, *Tranzit* sau *Balkon*, noi structuri instituționale care doresc să se afirme public. Crearea în 2004 a Muzeului Național de Artă Contemporană la București a semnificat lansarea pe piață a unui centru important de propagare a ideilor în mediul artistic, cu *„opțiuni estetice exclusiviste, orientate către avangarda internațională"*[25].

[20] M. Cârneci, *op. cit*., p. 170.
[21] Veronica D. Niculescu, „Cine se teme de arta contemporană", *Suplimentul de cultură*, nr. 173/5-11 aprilie 2008.
[22] E. Kessler, *op.* cit., p. 41.
[23] M. Cârneci, *op. cit*., p. 170.
[24] E. Kessler, *op. cit*., p. 206.
[25] M. Cârneci, *op. cit*., p. 171.

Perioada 2005-2010 a semnificat apariția de noi galerii private orientate spre contemporan, spre arta alternativă și de avangardă, precum și înființarea de case pentru licitații ca Gold Art, Artmark sau Quadro. Deși criticul de artă Vladimir Bulat afirmă în această perioadă că *„vizibilitatea artei românești este într-un stadiu embrionar"*[26] datorită prezenței în stadiu incipient a artei românești la târgurile internaționale de artă, este un moment bun deoarece *„Occidentul «pescuiește» noutatea, ineditul, prospețimea și autenticitatea [...] printr-o febrilă căutare de noi teme și problematici"*[27]. Conform ideii căreia *„în general, galeriile și expozițiile creează reputația și vizibiliatea unui artist"*[28], fiind sistemul care promovează și oferă vandabilitate artistului, declarația unui artist vizual elucidează situația: *„nu pot să nu observ că situația galeriilor din România suferă îmbunătățiri majore și lucrurile încep să intre în normalitate"*[29]. În consecință, putem să *„avem certitudinea că arta românească din ultimul deceniu a intrat în circuitul internațional și că reprezintă un produs forte, comparabil cu orice produs artistic valoros"*[30]. Într-adevăr, în acest interval de timp sfera artistică este mutată din mediul instituțional în cel privat, sub forma unui tip de asociațiune artistică în contextul unor inițiative particulare. Acum gestul artistic își asumă tranzitoriul, bine fixat spațial și temporal, fenomen artistic doritor de interacțiune instantanee cu publicul, de crearea unei estetici noi, *„sensibilă la contextul social, politic și cultural al acțiunii artistice"*[31]. Subiectele artistice reușesc să *atingă* moștenirea societății. Anii 2000 au adus aportul unor *„experimente curatoriale de anvergură internațională"*[32] ca Bienala Tinerilor Artiști și Bucharest

[26] C. Rusiescki, C. Sturdza, „Piața de artă", *Cultura*, nr. 34/2006-08-10/, secțiunea: Cultura controversei: dosar.
[27] Vladimir Bulat, „Piața de artă", *Cultura*, nr. 34/2006-08-10/, secțiunea: Cultura controversei: dosar.
[28] E. Kessler, *op. cit.*, p. 206.
[29] Micea Suciu, „Piața de artă", *Cultura*, nr. 34/2006-08-10/, secțiunea: Cultura controversei: dosar.
[30] O. Nitis, „Scurtă privire asupra artei românești contemporane după 2000", *Cultura*, secțiunea: Arte & Media, 24/4/2012.
[31] M. Cârneci, *op. cit.*, p. 170.
[32] *Eabidem*, p. 171.

Bienale (BB), Bienala Periferic la Iași sau Bienala de gravură experimentală din Timișoara și continuată la București, *„patru bienale care au luat amploare în ultimul deceniu”*[33]. Așadar, noua generație artistică se îndepărtează de „trecutul național” și intră în legătură cu *„pulsul actualității transnaționale”*[34], proces ce rezultă o aliniere la piața globală de artă. Conceptul inspirat din modelul originar francez de *Nopți Albe* al muzeelor și galeriilor de artă a dispus de un real succes în perioada 2006-2010. Publicul nou este divizat în segmente nișate, atașate unor galerii, instituții, evenimente ș.a.m.d. Aceste apartenențe bine delimitate creează un spațiu identitar restrâns și o viziune segmentată asupra artei, ceea ce înseamnă că mesajul artei încetează a mai fi perceput ca o *„adresare publică ce vizează societatea ca un tot”*[35]. În urma grupismului fervent și extins al anilor ’90 – o eficientizare a spiritului optzecist – și după deriva individualistă din jurul anului 2000, capătă formă o nouă atitudine ce privește *„organizarea pragmatică în arii de influență, în centre, Școli, tendințe, branduri, etichete”*[36].

Publicațiile de specialitate ocupă un rol important pentru sfera artistică. Chiar dacă *Balkon* începe să fie tipărită la Cluj în 1999 (patru apariții pe an, ca revistă-soră a *Balkon* din Budapesta), o revistă cu *„standard tipografic, intelectual și cultural ridicat”*[37], abia în jurul anului 2005 mediul artistic, concentrat pe actualitate, începe să dispună de cronici de artă, interviuri cu galeriști, articole despre curatori ș.a.m.d. Este aceeași perioadă în care *„putem vorbi cu adevărat despre conexiuni între scena artei contemporane românești și piața de artă internațională”*[38]. Revistele de specialitate au un caracter efemer datorită gustului *„tabloid impus de importul de titluri internaționale”*[39], singurele rămase fiind *Idea* (continuatoare *Balkon*) și *Arta.* Dezvoltarea cantita-

[33] O. Nitis, „Scurtă privire asupra artei românești contemporane după 2000”, *Cultura*, secțiunea: Arte & Media, 24/4/2012.
[34] M. Cârneci, *op. cit.*, p. 173.
[35] E. Kessler, *op. cit*., p. 210.
[36] *Ibidem*, p. 186.
[37] *Ibidem*, p. 206.
[38] J. Angel, *European Travellers – Art from Cluj Today*, p. 43.
[39] M. Cârneci, *op. cit.*, p. 172.

tivă a publicațiilor de specialitate poate fi exemplificată consecvent prin faptul că editura Universității de Arte București trecuse de 2006 cu o tipăritură de 7 volume spre deosebire de 2008 când aceasta va dispune de 47 volume tipărite, *„anul de maximă expansiune"*[40].

Un alt factor indispensabil în dezvoltarea mediului artistic și recunoașterea acestuia pe plan național cât și internațional este constituit de activitatea efervescentă a Institutului Cultural Român. Noua structură reconfigurată pe bazele Fundației Culturale Române (1990) *„a avut ca scop să propună o imagine mai dinamică a culturii române în străinătate"*[41]. Începând cu anul 2005, datorită modificărilor de mentalitate la nivel social, institutul va susține *„cea mai fervență, aplicată și încununată de succes campanie de promovare a artei românești după 1989"*[42], adoptând o politică economică bazată pe publicitate și producție, ajustate de un instrumental funcțional specific unei companii multinaționale cu operațiuni globale. Prin susținerea sa, scopul institutului a fost introducerea artei românești în centrele internaționale de artă contemporană. Utilizarea politicii ce viza succesul de piață, de critică și de public a rezultat *„contribuții decisive la creșterea faimei și vizibilității artei românești"*[43] prin exploatarea totală a piețelor culturale deschise colaborării și receptării artei românești contemporane. O altă modalitate de promovare a fost propagarea artei internaționale prin comasarea artiștilor români cu artiști străini la bienale sau expoziții, loc unde *„interacțiunea dintre artiști provoacă doar situații pozitive"*[44]. Târgurile internaționale de artă *„sunt manifestări culturale complexe care generează o sumă de consecințe fericite pentru participant"*[45], sunt o formă de promovare a artistului. Natura comercială a artei definită prin publicitate, vizibilitate și notorietate a reușit să aibă

[40] Date oferite de U.N.A București în campania documentară, în E. Kessler, *op. cit.* p. 196.
[41] M. Cârneci, *op. cit.*, p. 171.
[42] E. Kessler, *op. cit*. p. 42.
[43] *Ibidem*, p. 43.
[44] Micea Suciu, „Piața de artă", *Cultura*, nr. 34/2006-08-10/, secțiunea: Cultura controversei: dosar.
[45] E. Kessler, *op. cit*. p. 43.

un impact social-politic. Anul 2008 a reprezentat, după cum s-a menționat și în cazul publicațiilor Universității de Arte București, un *„an de vârf din toate punctele de vedere, pentru arta și societatea românească"*[46].

În prezent lupta artistică semnifică menținerea acestui tip de artă critică, sociologică, deoarece *„arta contemporană este un mare risc, căci niciodată nu poți să știi ce se va întâmpla cu acel artist, cum va evolua, cum își va schimba topica sau conceptul"*[47]. Dificultatea artei contemporane constă de asemenea în problema *„documentațiilor și a volumelor publicate despre arta contemporană autohtonă"*[48] (cel puțin din perioada 2000-2010), în faptul că *„nu există o educație în privința artei contemporane"*[49], de situația în care cele două decenii post-'89 nu au generat *„o cercetare consistentă a artei vizuale românești, fie pe un segment, fie una de amploare, fundamentală pentru înțelegerea și dobândirea unei identități"*[50]. Prin urmare, cel mai important factor este menținerea artei în sfera activă, de reflecție a lumii actuale, a societății cu caracteristicile sale sociopolitice complexe și imprevizibile. Dacă *„arta contemporană, la fel ca materialele de presă foarte bune, aduce publicul spre problemele importante ale timpului în care trăiește"*[51], rolul artistic este de a *curenta* publicul cu tematizarea unor probleme actuale din societatea respectivă. Deși putem accepta că *„România rămâne în continuare o scenă artistică secundară în contextul european și global"*[52] unde este indispensabilă o analiză în profunzime a mediului artistic românesc ce *„necesită abordarea artistică a moștenirii sale totalitare și viitorului capitalist"*[53], putem observa că la nivel de grup situația e diferită. Ca exemplu dispunem de

[46] *Ibidem*, p. 47.
[47] Liviana Dan, „Cine se teme de arta contemporană", *Suplimentul de cultură*, nr. 173/5-11 aprilie 2008.
[48] O. Nitis, „Scurtă privire asupra artei românești...".
[49] L. Dan, „Cine se teme de arta contemporană", *Suplimentul de cultură*, nr. 173/5-11 aprilie 2008.
[50] O. Nitis, „Scurtă privire asupra artei românești...".
[51] L. Dan, „Cine se teme de arta...".
[52] M. Cârneci, *op. cit.*, p. 174.
[53] *Eabidem*.

mișcarea artistică clujeană, cu artiștii săi diferiți în abordările lor, de la pictură la artă video, artă conceptuală și instalații, artiști caracterizați de Mihai Pop prin faptul că *„ceea ce îi aduce împreună și îi face interesanți atât pentru critici și pentru colecționari, este interesul lor de a explora prin artă, contextul social și cultural din care provin"*[54]. În fond, nu consider că arta trebuie apreciată în vreun sens național, datorită lipsei periodicizării istorice, lipsei filtrului temporal capabil să acumuleze întreaga sferă a artei românești sub egida unui complex artistic, arta fiind generată de nuclee ce nu țin neapărat cont de o apartenență, ci mai probabil de un sens artistic comun, împărtășit de mai mulți artiști. În anul 2010 aflăm că *„arta românească se află într-un proces de modelare și definire"*[55] și că produsul artistic românesc a reușit treptat să se infiltreze și să posede o imagine caracteristică în Occident, argumentul principal fiind *„curiozitatea față de aspectele socio-politice before and after din țările fostului bloc comunist"*[56]. În principal putem accepta o asemenea poziție a interesului occidental față de *subsolul* ideologic pe care arta românească este bazată, însă această catalogare nu ar fi decât o reducere la general a ceea ce generează arta românească din secolul al XIX-lea. Cu toate că au fost exemplificate senzațiile și interesele față de *exoticul* est-european, spațiu aferent ideologiei comuniste, raportarea *exoticului* la arta românească actuală, recunoscută internațional, reprezintă o perspectivă globală asupra mediului artistic.

[54] J. Neal, „The two Art Centers of Romania: Cluj & Bucharest – The Cluj Art Scene", *RES Art World/World Art*, nr. 5, martie 2010.
[55] O. Nitis, „Scurtă privire asupra artei românești contemporane după 2000", *Cultura*, secțiunea: Arte & Media, 24/4/2012.
[56] *Eabidem*.

Identitate socială în contextul discursului etnic dobrogean (1900- 1940)

Enache Tușa

Acest demers presupune investigații care țin de sociologie, psihologie socială, demografie, de altfel foarte importante și interesante. Problema minorităților are două aspecte, adică ea trebuie definită din două puncte de vedere: un prim aspect este acela prin care problema trebuie privită și rezolvată întâi din punctul de vedere al statului național[1]. Cercetările antropologice ale elveţianului Eugene Pittard scot în evidenţă ospitalitatea musulmanilor din Cadrilater după primul război mondial, în ciuda sărăciei acestora precum şi relaţiile bune cu etniile creştine. Într-un text publicat de Anefi Cetin este evocat acest peisaj multietnic și relațiile pozitive dintre membrii comunităților: *„Am parcurs aproape toate satele din Dobrogea de sud. Cu tătarii am mâncat, așezat turcește, în jurul unei rogojini de trestie, ouă fierte în grăsime de miel. Cu o familie săracă turcească, a lui Hoscadin, am împărțit frățește găleata de porumb și felia de pepene. Ospitalitate românească, ospitalitate dobrogeană! Amintirea mea rememorează cu emoție acele zile și nopți... În fiecare dimineață, noi plecam fără a ști*

[1] Iancu, Ghe. (2002), *Problema minorităților etnice din România în documente ale Societății Națiunilor (1923- 1932),* Editura Argonaut, Cluj-Napoca, p. 14.

unde ne vor conduce seara obligațiile de serviciu. Aproape totdeauna, acolo unde ne instalam cortul, găseam un acoperiș pentru a dormi. Soseam la gazdele noastre vremelnice la toate orele din zi și din noapte, totdeauna poarta ne era deschisă înainte. Ospitalitatea orientală nu este numai o temă de literatură, ea este o realitate palpabilă"[2].

Atunci când descriu realitățile sociale dicţionarele de specialitate pun *identitatea*[3] alături de *comunitate, unitate și permanență*, în opoziție cu *alteritatea, contrastul, diferența* și *distincția*. *Identitatea* este deja clar ancorată în relația dintre individual şi colectiv, dintre persoane și grupul lor de apartenență, între grup și societate si, prin urmare, dintre grup și stat.[4] Identitatea, atât pe plan individual, cât și pe plan colectiv, este concepută ca o construire a unei diferențe, o elaborare a unui *contrast*, o punere în relief a unei *alterități*.[5] Fără îndoială, acest autor a ancorat cel mai puternic fenomenele de identitate dintre un grup de apartenență (*in-group*) și un grup din afară (*out-group*). În practica socială identificăm mai multe forme ale identității, anume: *identitate locală, identitate etnică, identitate culturală* sau *profesională*. Identificarea acestor forme ale identității presupune raportare la anumite repere esențiale. De pildă, în cazul identității etnice sau a celei profesionale a unei comunități, reperele esențiale ale identificării sunt evidente, acestea fiind *limba* respectiv *ocupația*.

Distincția dintre aceste categorii fundamentale de grupuri identitare sau etnoculturale servește la rândul ei, în cadrul teoriei liberale

---

[2] Anefi, C., *Turco-tătarii din Dobrogea în cercetările antropologice ale Elveţianului Eugene Pittard,* în, http://www.tatarworld.com.

[3] Sunt autori care tratează identitatea ca un simplu dat. Această abordare nu ia în calcul nici dinamica identității și nici procesul interactiv cu aspectele sale instituționale ale edificiului social în care este inclusă. Identitatea nu este niciodată definitivă și completă deoarece există mereu reexaminarea conceptuală. De aici se ajunge la utilizarea contemporană a termenului în mod flexibil astfel încât *identitate socială* și *identitate* pot fi folosite interschimabil pentru că identitățile umane sunt inevitabil identități sociale. Gabriela Colțescu, *Vocabular pentru societăți plurale,* Editura Polirom, Iași, 2005, p. 128.

[4] Salat Levente, *Multiculturalismul liberal*, Editura Polirom, Iași, 2001, p. 108.

[5] Emmanuel Levinas, *Între noi*, traducere de Ioan Petru Deac, Editura ALL, București, 2000, p.82.

a drepturilor minoritare[6], ca bază normativă pentru ierarhizarea drepturilor specifice de grup. Și în cazul Dobrogei avem această dualitate a percepției alterității precum și raportarea la un anumit tip de cultură politică implantată după 1878. Distincţia fundamentală a *identității* în marea diversitate etnoculturală a sud-estului european este apreciată ca o inițiativă utilă atât din punct de vedere descriptiv, cât și normativ. Minorităților li s-au asigurat drepturi în cadrul statului român egale cu ale populației majoritare, drepturi consfințite prin *Decretele-lege* din 1918 și 1919, prin *Constituția* din 1923, *Legea învățământului* din 1924 și 1928 și prin *Legea Electorală* din 1926.

Distincția dintre minoritățile naționale și grupurile etnice este aceea că minoritățile naționale pot fi deosebite de grupurile etnice, printre altele cu ajutorul conceptului de cultură societală, ce joacă în acest context, rolul principalului demarcator. Un alt element este acela că minoritățile naționale dispun de o cultură societală dezvoltată, în timp ce grupurile etnice nu dispun de acest tip de percepție.[7]

În terminologia antropologică și sociologică, după cum notează unii autori[8], termenul de *etnie* apare în secolul al XIX-lea. Intrat în circulație, a început însă cu repeziciune să sedimenteze în sine accepțiuni multiple. Etnia, grupurile etnice ar fi prin definiție prenaționale, expresii ale unei istorii depășite: gintele, triburile și, poate, populațiile proprii sclavagismului și feudalismului și, în mod expres, culturile.

---

[6] În acest sens avem un întreg și de binarități în sensul că există oamenii *civilizați* și *barbari*, indivizi *educați* și grupuri de *analfabeți*, indivizi care s-au *dezvoltat* și *subdezvoltații*. Totdeauna se pune o anumită limită între grupuri datorită faptului că se creează sentimentul de opoziție care împarte în *noi* și *ei* într-o relație de opoziție *ei* sunt opuși *nouă* și prin urmare inferiori. În cadrul unor grupuri avem prezent, excesiv de mult, sentimentul alterității ceea ce segmentează dramatic comunitățile, Ferreol Gilles, Jucquois Guy, *Dicționarul alterității și relațiilor interculturale*,Editura Polirom, Iași, 2005, pp. 232-233.

[7] *Ibidem*, pp. 21-27

[8] Amintim aici în special pe antropologii și etnologii școlii franceze: *Claude Levi-Strauss, Martine Segalen, Georges Ballandier, Gilles Ferreol, Pierre Bonte, Michel Izard* etc.

Totodată, ar fi etnii și grupurile umane[9], formate cândva, dar care continuă să existe în societățile moderne și contemporane doar ca niște enclave ale trecutului. Interpretarea etnicului ca origine comună cunoaște însă o variantă deosebit de importantă, cu implicații dintre cele mai adânci, atât în plan teoretic cât și în cel politic.

Când discutăm despre spațiul *etnic* foarte aproape de explicațiile antropologiei culturale se află și cele ale *etnologiei* care se ocupă cu studiul grupurilor sociale. Etnologia se ocupă de studiul comportamentului uman în funcție de mediu, habitat, populație, obiceiuri. Ea pune în evidență specificul cultural al unei colectivități, motiv pentru care, uneori, este privită ca o ramură a antropologiei. Astfel în spațiul dobrogean avem elementele definitorii ale etniei și o anumită diversitate din punct de vedere etnic pentru a putea structura cercetarea de față. Din punct de vedere științific etnicul se raportează la cultură ca la o dimensiune restrânsă a societății, ca la un element component al acesteia. Modul cum este privit raportul dintre istorie și cultură este în strânsă legătură cu modelul explicativ adoptat de istorie, anume: *comprehensiv*, *cauzal*, *sistemic*. Spre deosebire de alte discipline, urmărește să particularizeze fenomenul cultural la diverse popoare sau arii geografice, să-l încadreze în timp și să-l reconstituie în manifestările sale. Ea periodizează evoluția culturii acestor etnii, folosindu-se de criterii ex-culturale, introducând cel mai adesea, pentru a delimita, criterii politice. *Etnicul*[10] este definit drept profilul psihic al unui popor deci și în cazul românilor avem un specific aparte.

---

[9] Recursul la termenii de *etnie* și *trib* stabilește o distanță dublată de o deosebire calitativă între NOI și CEILALȚI, ***alteritatea***, adică între ceea ce părea străin, ciudat și subevoluat, conform unui fenomen clasic de denigrare a alterității. În modul de gândire de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, al culturii occidentale, grupurile considerate ca *popor*, se înscriau în domenii de civilizație recunoscute, se afirmaseră ca subiecți de ai unui destin istoric și chiar se impuseseră sau se uniseră în elaborarea unui proiect politic cel al *statului-națiune*. Martine Segalen, *Etnologie -concepte și arii culturale*, Editura Amarcord, Timișoara, 2002, p. 13; a se vedea și Dionisie Petcu, *Conceptul de ETNIC,* Editura Științifică și Enciclopedică, București 1980, p. 18-23.

[10] Și din acest punct de vedere lucrurile sunt dezbătute intens pentru că după 1896, data când termenul a apărut în limba franceză, el era aplicat unor populații

Condițiile minimale care determinau un individ să se definească și să se caracterizeze în termenii apartenței la un grup sunt greu de stabilit pentru acea perioadă dat fiind faptul că lipsesc multe dintre instrumentele de analiză specifice a antropologiei sociale din epocă. Abia anul 1878 înseamnă pentru Dobrogea începutul unui proces de construcție statală și națională în spațiul nou dobândit. Primii pași în acest sens au fost crearea unor legi care să definească un anumit tip identitar (cel românesc), a unor instituții administrative și rezolvarea unor probleme legate de relațiile cu vecinii și de problema Dobrogei de Sud, spațiu care după 1878 a rămas sub controlul statului bulgar. După cum am văzut mai sus, statul moderm specific Europei Occidentale, apare și în Balcani, într-o formă coruptă.[11] În România elitismul explică mai bine felul în care statul se conturează, deoarece pricipalul conflict se desfășoară inițial la nivelul elitelor inelectuale, politice și economice care crează instituții modernizatoare și au o viziune bine definită și occidentalizantă. Astfel indivizi cu identitate românească sunt educați în occident unde își însușesc cultura modernității instituționale după care penetrau instituțiile statului încercând să deruleze procesul de modernizare. Față de Regatul Român, unde elita existentă coordonează apariția instituțiilor, în Dobrogea elita nu apare odată cu instituțiile ea se formează în timp și pe filiera modelului românesc ca model identitar. Problema identității sociale a spațiului dobrogean este că elitele care au apărut odată cu dezvoltarea instituțiilor statului și au acaparat aparatul instituțional nu ar fi putut să existe fără un model identitar. Un individ va încerca să își mențină apartenența la un grup și va căuta să adere la alte grupuri dacă acestea

---

îndepărtate ca spațiu și considerate ca fiind primitive. Așa că, în primă fază, termenul a fost asociat cu acela de *trib* cu care se va confunda parțial. Atunci s-a procedat la o serie de alunecări semantice în scopul de a fi disociat clar a cuplului dintre *etnie - trib* de substantivele popor sau națiune, acestea din urmă fiind rezervate societăților civilizate, Martine Segalen, *op. cit.*, p. 13.

[11] Spațiul dobrogean era văzut ca un teritoriu eminamente balcanic cu o cultură proprie și implicit cu un tip de comportament politic specific culturii politice balcanice. Daniel Chirot, *Schimbarea socială într-o societate periferică*, Editura Corint București, 2005, pp. 256-258.

pot să-i consolideze aspectele pozitive ale identității sociale. Se insistă asupra faptului că aceste aspecte pozitive nu dobândesc semnificație decât în raport cu diferențele față de celelalte grupuri. Dacă individul are nevoie să se compare cu ceilalți pentru a se evalua, atunci apartenența sa la un grup joacă un rol important în această evaluare. Conotația pozitivă sau negativă a apartenenței la un grup este legată de comparația socială prin simpla nevoie a unei evaluări pozitive a *sinelui* ce devine o nevoie de a aparține la grupuri evaluate pozitiv în raport cu grupurile negative. Studiile asupra identității sociale au evidențiat, mai întâi, o distincție între diversele componente ale imaginii de sine și, în special cele privitoare la individ ca atare și încadrarea sa într-un colectiv. Lucrările realizate cu ajutorul chestionarului, de pildă, atestă generalitatea acestor componente ale imaginii de sine ale indivizilor. Deși latentă în unele cazuri, articularea componentelor sinelui în termeni de excludere mutuală sau antagonică s-a impus rapid. Teoriile identității sociale și ale auto- categorizării au sistematizat remarcabil acest postulat și au stimulat un număr mare de cercetări empirice care au îmbogățit domeniul psihologiei sociale.

Statutul social, pe care l-am descris provizoriu ca prestigiu al unui grup (*etnic*, *profesional*, *politic*) în raport cu un alt grup din structura socială, este o trăsătură prezentă în toate societățile. Odată cu dezvoltarea comerțului și a relațiilor economice au apărut și comunitățile care se ocupau exclusiv cu aceste activități în acest caz este vorba de *evrei* și de *armeni*. Iată, deci, că avem reprezentarea reală a unor comunități care formează o populație eterogenă în acest spațiu politic și cultural unde reprezentarea *alterității* este cu totul specială datorită faptului că respectivele comunități au avut specific etnic diferit. În schimb *germanii* din Dobrogea au fost întotdeauna o populație discretă, puțin interesată în mixajul etnic cu vecinii lor de care îi despart credințele religioase și limba. Un bun cunoscător al realităților din comunitățile germane a fost Ion Georgescu care menționa că așezările germanilor dobrogeni pot fi luate ca exemplu de populația românească deoarece „*au o bunăstare materială înfloritoare, se sporesc*

normal, sunt viguroși și sănătoși și, în multe privințe, ei iau înainte chiar elementului conducător al provinciei."[12] O statistică a populației Dobrogei în anul 1878 este prezentată de Ion Neicu într-o monografie publicată în anul 1928. Statistica este întocmită pe baza cifrelor publicate de geograful francez *Emmanuel Louis Eugene de Martonne* și cuprinde date pentru județul Constanța care avea o populație de 61.561 locuitori.[13] Aceeași statistică oferă pentru județul Tulcea, în localitățile: Tulcea, Măcin, Babadag și Sulina cifra de 12.953 locuitori.[14] Pentru același an, geograful *Grigore Cobălcescu* menționa că nu se putea aprecia numărul exact al locuitorilor Dobrogei, dar că *naționalitățile care o locuiau erau multiple*, dintre ele tătarii și turcii ocupau primul loc, urmați de români, „bulgari mahometani", cerchezi și bulgari creștini. Alături de aceștia mai erau amintiți greci, evrei și armeni. Densitatea populației în secolul XIX era foarte mică, în medie de 5-6 locuitori pe km. pătrat. Românii erau așezați în special în zona Dunării, ca urmare a legăturilor ce le aveau cu regiunile din stânga fluviului, populația de origine tătară locuia zona podișului, iar în zona litoralului predominau turcii.[15] În ceea ce privește etniile existente în acest teritoriu, în anul 1878, populația musulmană[16], formată din turci anatolieni, tătari crimeeni și țigani musulmani, ocupa primul loc. După ce am prezentat modul în care se prezena situația în Dobrogea de Nord se cuvine să examinăm situația și în sudul provinciei. În

[12] Georgescu, I.(1926), *Coloniile germane din Dobrogea*, în, *Analele Dobrogei*, an, VII, 1926, p. 26.

[13] Ion Neicu, *Țara dintre Dunăre și Mare (1878-1928),* Institutul de artegrafice al ziarului „Dobrogea Jună", Constanța, 1928, p. 28.

[14] *Ibidem,* p. 32.

[15] *Ibidem.*

[16] Despre prezența musulmanilor în Dobrogea a se consulta: Adina Berciu- Drăghicescu, *Tătarii din Dobrogea la mijlocul secolului al XlX-lea în opera lui Ion Ionescu de la Brad,* în Tasim Gemil (coord.). *Lucrările Simpozionului International Originea tătarilor. Locul lor în România și în lumea turcă,* Editura Kriterion, București, 1997, pp. 222-226; Alexandru P. Arbore, *Contribuții la studiul așezărilor tătarilor și turcilor în Dobrogea,* în „Arhiva Dobrogei". nr. 2, 1919, pp. 213-251; Adrian Ilie, *Tătarii de pe Valea Carasu în perioada secolelor XIII-XIX,* în Marian Cojoc (coord.). *Tătarii în istoria românilor,* vol. II, Editura Muntenia, Constanța, 2005, pp. 43-48.

Dobrogea de Sud, după 1878, Bulgaria prin colonizări și expulzări schimbase raportul demografic, eliminând elementul etnic, musulman, turco-tătar sporind elementul etnic bulgăresc. Politicienii români ai vremii au dorit să schimbe configurația etnică în Dobrogea de Sud printr-un proces de colonizare cu populație românească din zone cum ar fi Oltenia și Moldova dar și coloniștii aromâni care nu mai puteau locui în spațiul balcanic. Aromânii erau interesați de zone de locuire unde condițiile socio-politice erau favorabile modului de viață patriarhal al acestora. Interesul era constituit de faptul că aromânii, în cadrul statului român, puteau păstra nealterate cultura, tradițiile și modul de percepție politică pe care aceștia l-au avut în relație cu sistemul românesc. Politica acestor colonizări de populație a fost greșit aplicată pentru că nu au fost create condițiile necesare unui asemenea proces politic și social. După intenții favorabile la început autoritățile de la București nu au mai dat curs cererilor de susținere financiară suplimentară a instituțiilor care fuseseră înființate pentru administrația acestei zone.[17] Prin urmare fondurile financiare au fost limitate ceea ce nu a premis o dezvoltare consistentă a zonei. Criza din 1929-1933 a influențat negativ dezvoltarea spiritului politic românesc pe fondul inflației dar și a slabei finanțări a logisticii menită să susțină cultura instituțională care s-a manifestat în acea perioadă în Dobrogea de Sud. Mai mult decât atât, autoritățile românești după organizarea administrativă de început au lăsat pe planul secund coerența politică și anumite măsuri ce ar fi condus la o mai bună reprezentare a stăpânirii românești în Dobrogea de Sud.[18] Românii au sporit în cifre absolute din anul 1880 și până în 1908 cu 117.000 de persoane datorită faptului că au fost colonizați pentru a fi împroprietăriți, în număr mare locuitori ai Vechiului Regat. Situația demografică a Dobrogei se schimbă în doar 28 de ani în favoarea locuitorilor de origine română fapt ce reiese

[17] Direcția Jud. Constanța a Arhivelor Naționale, *fond -Rezidența Ținutului Marea*, dosar nr., 10/1940, f. 13-15.

[18] Tudor, C. (2005), *Administrația Românească în Cadrilater (1913-1940)*, Editura Agora, Călărași, pp.153-157.

dintr-un raport al primarului Ion Bănescu întocmit pentru a fi remis *Comisiei pentru acordarea drepturilor politice dobrogenilor*[19]. Conform raportului respectiv la 1880 existau 157.087 persoane în Dobrogea dintre care: 50.915 români (32,4%), 45.902 musulmani (29,2%), 30.643 de bulgari (19,6%), 17.708 ruși-lipoveni ceea ce însemna un procent de 11,3% estul de 75% din polulație era reprezentată de: greci 4.271 locuitori, germani 2.736, evrei 1.135, armeni 935 de locuitori[20]. Cifre apropiate de cele pe care le-am menționat ne sunt furnizate de *Baronul d`Hogguer* la 1879.[21] Astfel avem procente pentru români 24.167 (30,3%), pentru turci și tătari, 38.370 (36,5%), pentru bulgari 21, 916 (27,6%).

În anul 1894 recensământul general al județului Tulcea înregistra 115.198 persoane, structurate pe religie: 89.182 ortodocși, 6.813 catolici și protestanți, 8.681 musulmani, 3.117 mozaici și 8.268 de altă religie[22]. Situația populației din Dobrogea în anul 1895 este expusă de revizorul școlar Mihail Bănescu. Potrivit datelor pezentate de el, în ținutul dintre Dunăre și Marea Neagră se aflau 295.339 locuitori dintre care: 118.815 români, 42.021 turci, 29.437 tătari, 26.789 ruși, 11.533 turci, 9.647 greci, 8.779 germani, 4.462 evrei, 2.583 armeni, 1.485 italieni și 3.778 diverși[23]. Numărul locuitorilor Dobrogei a continuat aceeași linie ascendentă, astfel că la *Recensământul general al populației* din anul 1899 se aflau în acest teritoriu 267.808 suflete dintre care 141.056 în județul Constanța și 126.725 în județul Tulcea[24]. Observăm că numărul populației a crescut cu precădere în județul Constanța.

---

[19] Limona, R., *Populația Dobrogei în perioada interbelică*, Editura Harvia, Tulcea, 2009, p. 31.

[20] Seișanu, R., *Dobrogea. Gurile Dunării și Insula Șerpilor,* Editura Universul, București, 1928, p. 192.

[21] Hogguer, B. d`,*Informațiuni asupra Dobrogrei. Starea ei de astăzi, resursele și viitorul ei*, București, Editura Socec, 1879, p. 23. Pentru acest aspect confruntă Roman, și I. N., *Pagini din istoria culturii românești în Dobrogea înainte de 1877*, în, *Analele Dobrogei*, I, nr. 3, pp. 387-392.

[22] S.J.A.N. Constanța, fond Primăria mun. Constanța, dosar 6/1895, f. 24.

[23] Tușa, E., *Imaginar politic și identități colective în Dobrogea.,* p. 170.

[24] Colescu, L., *Recensământul general al populației pe anul 1899, București, Oficiul Național de Statistică, 1900*, p. 32.

În cei 15 ani care au trecut de la recensământul precedent, numărul locuitorilor județului Constanța l-a depășit pe cel din județul Tulcea. Tot în cei 15 ani la care ne raportăm, sporul înregistrat aici a fost cel mai mare din România, populația crescând în medie cu 3% pe an.[25] Socotind numărul născuților și decedaților în intervalul 1897-1901, media excedentului de născuți arăta astfel: pentru județul Constanța cifra de 2.267, și pentru Tulcea 2.539. Asta însemna 1,8% media creșterii naturale, iar diferența până la procentul de 3% menționat anterior era dată de imigrații ale străinilor cât și ale românilor din celelalte provincii așezați în Dobrogea[26]. Totodată a crescut și densitatea populației. în județul Constanța media era de 20,4 locuitori pe km. pătrat, iar în Tulcea 14,7 locuitori pe km. pătrat.

În vara anului 1913, Romania intră în război împotriva Bulgariei și aduce astfel un aport militar important în favoarea Greciei și Serbiei. România ajută la temperarea pretențiilor exagerate bulgare și profită de conjunctură, încorporând Cadrilaterul.

Bulgarii vor privi acest fapt ca un grav rapt teritorial, denumit de către aceștia *catastrofă națională* fapt ce a alimentat puternice tensiuni între cele două state. În Dobrogea de Sud statul bulgar a susținut o politică consecventă de colonizare cu populație bulgară preces identic cu cel derulat de autoritățile statului român în restul spațiului dobrogean care a revenit României după 1878.[27] Teritoriul nou dobândit avea o populație românească redusă ca urmare a politicii Imperiului Otoman care colonizase timp de trei secole populație musulmană și, după 1878, a Principatului Bulgar care susținuse o colonizare cu populație bulgară a zonei.[28] După 1913 Dobrogea de Sud a avut pentru statul român o dublă importanță: în primul rând acest spațiu constituia noua țară pentru aromânii din Peninsula Balcanică[29]

[25] *Ibidem*, p. 34.
[26] *Ibidem*.p. 35.
[27] Panaitescu, P.P., *Originea Populației din Dobrogea Nouă*, Editura Casei Școalelor, București, p. 102.
[28] Rădulescu, A., Bitoleanu, I., *Istoria Dobrogei*, Editura Ex Ponto, Constanța, 1998, p. 432.
[29] *Ibidem.*

care au fost colonizați în Dobrogea de Sud ca urmare a schimbării configurației frontierelor în urma războaielor balcanice.

În al doilea rând această zonă avea un rol strategic de colonizare și împroprietărire a românilor din zonele dens populate ale Regatului.[30] Intenția regatului român era de a implanta un nou tip de cultură politică în acest spațiu prin intermediul aromânilor, proces menit să acultureze de către aceștia din urmă etniile care trăiau în Cadrilater. Autori recenți susțin că, deși în epocă s-a susținut faptul că s-a creat o comunitate românească puternică în sudul Dobrogei în realitate lucrurile sunt puțin diferite datorită faptului că românii au pătruns încă din secolele anterioare în spațiul românesc. Tratatul de la Londra din mai 1913 nu a adus pace în Balcani, amestecul diplomației celor două tabere agravând o situație și așa extrem de complicată. Lucrările Conferinței de pace au ales ca model Congresul de la Berlin, și au început la 30 iulie 1913. Ea se va constitui ca un moment aparte, atât în ceea ce privește reglementarea pe ansamblu a situației din zonă, cât și în ceea ce privește soluția raporturilor dintre România și fiecare dintre celelalte state existente în sud-estul European.

Prin intermediul Tratatului de la București statul român dobândea un nou teritoriu de aproape 8000 de km² la sud de granița româno-bulgară care va fi denumită *Dobrogea de Sud*.[31] După intrarea în componența României a zonei de sud a Dobrogei, principala preocupare a statului român a fost să echilibreze raportul demografic al acestui spațiu. Imediat după instalarea autorităților românești în

[30] *Ibidem.*

[31] În acest mod relațiile româno-bulgare s-au tensionat și au evoluat dramatic în anii ce au urmat anexării acestui teritoriu și până la 1940. Problema Cadrilaterului, a sudului dobrogean, s-a născut dintr-un calcul politic față de Rusia după Congresul de Pace de la Berlin din 1878. Rusia a fost nemulțumită de opoziția justificată a României față de înstrăinarea județelor basarabene. Dorința Rusiei de a întări principatul Bulgariei, atunci un fel de bază rusească în Balcani, a determinat Congresul să dea o graniță corespunzătoare în spațiul sud-dobrogean al României, dorind să genereze o permanentă stare de tensiune în această zonă. Bulgaria a considerat că problema Dobrogei de sud este o parte componentă a patrimoniului său național, incluzându-i acestuia și alte teritorii balcanice precum Macedonia, Tracia și chiar întreaga Dobroge.

județele Durostor și Caliacra una dintre marile probleme care s-au luat în calcul a fost „colonizarea teritoriului cu români”.[32]

Legea de organizare a Dobrogei Noi din 1 aprilie 1914 prevedea la articolul 8 că „*românii de origine pot dobândi imobile rurale în acest teritoriu, chiar dacă nu au obținut recunoașterea*”.[33] Acest fapt a fost întârziat de izbucnirea Primului Război Mondial, apoi de disputele dintre partidele politice. La 3 noiembrie 1922 Consiliul de Miniștri a hotărât ca un contingent de demobilizați din regimentele care au luptat pe fronturile din Dobrogea să fie împroprietăriți de-a lungul frontierei cu Bulgaria, formându-se centre de coloniști denumite *colonii militare*[34] care aveau drept scop securizarea frontierei cu persoane care aveau experiență de apărare și activaseră într-o formă sau alta în unitățile militare.

Fiecare dintre acești coloniști primea o proprietate de 25 h teren arabil, iar ofițerii șefi de colonii mai puteau deține 75 h sub forma arendei, pe lângă lotul de 25 h cu care fusesră împroprietăriți, plătind anual 85 lei pe hectar, pe o perioadă de 15 ani[35]. Se poate vedea, din prevederile legii împroprietăririlor, că exista un excedent serios de suprafață agricolă și că intenția autorităților a fost aceea de a atrage mulți ofițeri care să se afle în această *zonă sensibilă de graniță*. Baza legală în virturtea căreia s-au derulat aceste prime colonizări în Cadrilater a constituit-o *Legea de modificare a Legii pentru organizarea Dobrogei Noi din 1 aprilie 1914* promulgată la 22 aprilie 1924 asigura

[32] *C. Brătescu, Populația Cadrilaterului între anii 1878-1938*, în, *Analele Dobrogei*, XIX, vol. II, p. 196, *197*.

[33] Noe, C. (1938), *Colonizarea Cadrilaterului,* în „Sociologie românească”, an III, nr. 4-6, p. 121.

[34] Muși, V. Th. (1935), *Un deceniu de colonizare în Dobrogea Nouă 1925-1935,* lucrare publicată sub auspiciile Societății de Cultură macedo-Română, București, p. 9.

[35] Ulterior au fost așezați aici, „neoficial”, și alte familii de români din Vechiul Regat care nu au putut primi pământ în localitățile de origine așa cum prevedea legea în cauză.[35] Ca urmare a acestei situații la 31 decembrie 1922 datele statistice consemnează pentru județul Durostor o populație de 155.367 locuitori din care 11.525 erau români, iar pentru județul Caliacra un număr de 160.221 locuitori, din care 10.284 români. Deși eforturile au fost considerabile populația românească era încă extreme de redusă numeric, *Ibidem*, pp. 45-47.

cadrul legislativ în vederea unor noi împroprietăriri în județele din sudul Dobrogei (Durostor și Caliacra).

Art. 129 al acestei legi menționa expres pentru prima dată problematica și fenomenul colonizărilor: *Pe pământurile astăzi proprietatea statului român precum şi pe cele intrate în patrimoniul său prin legea de față sau prin expropiere, statul poate face colonizări și înstrăinări în loturi mici prin Casa Centrală a împroprietăririi, în baza unui jurnal al Consiliului de Miniștri*"[36]. Peste 33 de ani de la momentul 1878 (în 1913) procentele se modifică în favoarea românilor care întrunesc 57% la sută din totalul populației în timp ce bulgarii au 13% din total, musulmanii doar 10,9% ca urmare a numeroaselor migrații iar rușii-lipoveni 09,4%. Pe baza datelor statistice rezultatele referitoare obținute cu ocazia recensământului general de la 1930, evidențiază o creștere a populației la nivel județean, urban, și rural atât a românilor, cât și a minorităților.[37] Între anii 1913 și 1930 populația Dobrogei a crescut cu 153.475 persoane, în procent însemnat de 23,2%.

Cea mai însemnată creștere s-a înregistrat în județul Caliacra care a înregistrat un procent de 43% iar cel mai mic spor în județul Tulcea de 8,4%.[38] Creșteri ale populației se produc și în anii următori de după 1930 însă fără cifre spectaculoase. După 1920 creșterile sunt constante timp de cinci ani până la 1925 când încep să crească ajungând la un plus 50.000 de persoane în 1928 ca urmare a colonizării populației de origine aromână și a populației românești din zonele Olteniei și a sudului Moldovei. Dacă analizăm creșterea populației vedem că după anul 1925 și până în 1930 sporul demografic este aproape dublu decât cel de până la 1925 care se situa la un procent de doar 11,2%.[39] Sporul populației este constant după 1937 înregistrându-se un spor de 11%

[36] Constantin Tudor, *op. cit.,* p. 182, p. 182.
[37] *Ibidem*, p. 462.
[38] Ciorbea, V. (2005), *Evoluția Dobrogei între 1918-1944*, Editura Ex Ponto, Constanța, pp. 242-245.
[39] ***, *Enciclopedia României*, vol. II, 1938, apărută sub egida Fundațiilor Culturale Regale, Imprimeria Națională, București, 1939, pp. 103-105; 154-158.

care ar corespunde unui număr de 8000-10.000 de locuitori.[40] Astfel la 1937 populația teritoriului dobrogean crescuse la 907.588 iar în 1940 datele statistice arată un număr de 911.926 de locuitori.[41]

Conform altor surse din epocă creșterea demografică s-a situat la un procent de 12,7%.[42] În anii 1938-1940 pentru populația Cadrilaterului cifrele sunt constante neînregistrându-se creșteri semnificative de populație în acești ultimi doi ani de administrație românească. Prin etepele de colonizare, prin încurajarea stabilirii aromânilor din Balcani dar și a românilor din alte provincii, ponderea elementului românesc a crescut semnificativ până în 1940. Acest caz poate fi asimilat cu teoria spațiului identitar exemplificat mai sus cât și cu arealul unei culturi politice, în cazul nostru cultura românească.

Deja în anii 1930 românii constituiau un procent egal cu cel al bulgarilor (în jur de 37% din totalul locuitorilor). Astfel putem vedea un spor al populației românești în doar două decenii datorită colonizărilor masive cu populație românească care au avut loc după 1913. Între anii publicării recensămintelor înainte de primul război mondial și cel din 1930 populația din Dobrogea a crescut cu 153.475, ceea ce în procente înseamnă un spor de 23,2%. Cea mai importantă creștere s-a înregistrat în județul Caliacra cu 43%, iar cea mai mică în Tulcea, 8,4%. Dobrogea însă a avut cea mai mică densitate a populației, la o suprafață de 23.262 km², ceea ce înseamnă 7,9% din cea a țării, densitatea a fost, în baza datelor recensământului din anul 1930, de 34,9%. Dinamica populației Dobrogei nu poate fi înțeleasă și apreciată în evoluția ei decât dacă analizăm și structura etnică. Din cei 815.475 de locuitori recenzați în 1930, 360.572 erau români, ceea ce în procente a *reprezentat 44,2%, restul fiind reprezentat de minorități.*

[40] ****Enciclopedia României*, vol.II, 1938, pp. 183-186.

[41] Brătescu,C. (1938), *Populația Cadrilaterului între anii 1878-1938*, în, *Analele Dobrogei*, XIX, vol. II, p. 196.

[42] Seișanu, R. (1928), *Dobrogea.Gurile Dunării și Insula Șerpilor*, Editura Ziarului, Universul, 1928, p. 29-30; date statistice interesante găsim și al Constantin Brătescu, *Populația Dobrogei*, în, *1878-1928, Dobrogea cincizeci de ani de viață românească*, Editura Cultura Națională, București, 1928, p. 235-237.

Pentru exemplificare redăm tabelul de mai jos structurat pe ani și pe identități compacte, diferite din punct de vedere etnic:

Evoluția demografică a Dobrogei între 1919-1935 [43]

Anii	Populație rurală	Populație urbană	Totalul populației
1919	490.286	179.959	669.245
1920	492.692	178.041	670.733
1921	498.374	178.245	676.649
1922	510.644	180.026	690.670
1923	520.319	181.212	701.531
1924	534.441	183.040	717.481
1925	547.180	184.967	732.156
1926	559.650	186.718	746.368
1927	573.197	188.381	761. 578
1928	584.061	190.140	774. 201
1929	597.456	191.895	789.351
1931	622.393	193.915	816.308
1932	635.517	195.291	830.808
1933	649.988	197.008	846.996
1934	665.336	198.639	863.978
1935	677.264	200.196	877.460

[43] Datele statistice au fost preluate din statisticile intocmite de Sabin Manuilă, cercetător de mare autoritate în epocă care publică o lucrare ce conținea datele prezentate în tabelul de mai sus pe ani și evoluție a populației. Cercetările au fost derulate de către autor în cadrul *Institutului Central de Statistică* din București, Manuilă, S. (1939), *La population de la Dobroudja*, Editor-Institutul Central de Statistică, București, p. 114.

Se poarte observa sporul de populație românească în doar trei decenii (1910-1940) ca urmare a colonizărilor românești. La acest aspect se poate adăuga faptul că grupuri compacte de aromâni din toată Peninsula Balcanică au fost încurajați și ajutați să se așeze în Dobrogea de Sud (Cadrilater) după 1913.

Intenția clară a statului român era de a aduce aceste comunități compacte de aromâni precum și de români din zone reprezentative ale Vechiului Regat precum și din Balcani în scopul de a le reuni în cadrul României și pentru ca acestea, la rândul lor, să acultureze populația de origine bulgară și musulmană majoritară din Cadrilater.

Ca replică avem mai multe forme de ripostă[44] specifice unei culturi anterioare instaurării administrației românești. Constituția României din 1923 prevedea o deplină egalitate pentru români în sensul de cetățeni indiferent de origine etnică, de limbă sau religie în toate segmentele sociale, economice, politice, culturale și religioase însă urmărea implantarea unei culturi care să amalgameze și, treptat, să asimileze celelalte etnii prezente în Dobrogea de sud. Problema minorităților dintr-un stat are literatura sa specifică precum și teoriile sale științifice. Este însă cu neputință a examina această vastă problemă prin anumite instrumente de investigație puse la dispoziție de către etnologie și antropologie.

În Constituția din 1923, era menționat faptul că statul român asigura tuturor cetățenilor României, fără deosebire de origine etnică, de limbă sau religie, toate drepturile și libertățile „*după cele mai moderne concepții democratice*".[45] Astfel, dobândirea cetățeniei române, care fusese acordată, prin decretele din 30 decembrie 1918 și 28 mai 1919, tuturor locuitorilor României născuți în țară și care nu au fost supuși unui stat străin, a fost ratificată prin articolul 133 din legea fundamentală din 1923. Pentru integrarea și soluționarea problemei

[44] În decursul perioadei interbelice atât jandarmii cât și coloniștii sau românii autohtoni s-au confruntat în permanență cu comitagii bulgari care au comis acte de terorism si devastări.

[45] Iancu, Ghe., *op.cit., p. 24.*

minorităţilor naţionale, imediat după Primul Război Mondial în România s-a înfiinţat un subsecretariat de stat pentru minorităţi[46].

De asemenea, România a acceptat *Tratatul Minorităţilor* încheiat la Paris în timpul Conferinţei de Pace 1919-1920. Acest tratat stabilea pentru minorităţile naţionale din România două categorii de drepturi şi libertăţi fundamentale din care derivă o serie de drepturi şi libertăţi speciale. Cele două categorii sunt: Dreptul la cetăţenia română, din care derivau dreptul la protecţia vieţii şi libertatea individuală, drepturi civile şi politice, egalitatea în faţa legilor ţării. Eşecul proiectului politic al statului român în Dobrogea de Sud s-a datorat şi unei alte cauze majore de care guvernanţii României nu au ţinut cont şi anume *naţionalismul bulgar*. După 1878 moment în care apar statele balcanice după înfrângerea Imperiului Otoman se constituie şi Principatul Bulgariei care revendica o zonă întinsă în sudul Dobrogei pe care o considera ca fiind spaţiu vital pentru nou-înfiinţatul stat bulgar. Bulgarii au primit foarte puţin din teritoriul dobrogean în partea de sud unde au colonizat masiv populaţie de origine bulgară în ideea de a putea asimila (*acultura*) populaţia musulmană care nu se retrăsese odată cu armata şi oficialităţile otomane. După patru decenii (1878-1913) deja avem o populaţie bulgară compactă în zona de sud a Dobrogei care împărtăşea ideea de *naţiune bulgară* şi sentimentul de apartenenţă la cultura şi comunitatea de limbă bulgară[47]. În momentul preluării teritoriului Dobrogei de Sud de către statul român în 1913 au existat probleme care nu se raportau intrinsec la structura autorităţii politice reprezentată în cadrul sistemului politic. Autorităţile de la Bucureşti au încercat să fundamenteze autoritatea politică pe baza unor declaraţii politice de bună intenţie care însă nu au reuşit să schimbe sentimentele negative ale populaţiei bulgare.[48] În teorie societatea politică este definită de către colectivitatea în cadrul căreia

[46] Arhivele Statului Bucureşti, fond, Consiliul de Miniştri, dosar 209/1940, f. 43.

[47] Direcţia Judeţeană Constanţa a Arhivelor Naţionale, *fond -Rezidenţa Ţinutului Marea*, dosar nr.39/1939, f. 2-4, 17-18.

[48] Costea, M. (2004), *România şi Bulgaria. Diplomaţie şi conflict*, Editura Napoca-Star, Cluj-Napoca, p. 8.

un sistem instituțional își exercită autoritatea astfel încât aceasta să fie recunoscută ca sursă de ordine socială.[49] Prin urmare autoritatea statului român în Dobrogea de Sud urma să fie reprezentată de o puternică comunitate românească fapt materializat prin colonizarea acestui spațiu cu grupuri înrudite cu spațiul lingvistic românesc care au fost identificate în Balcani (grupurile de aromâni) precum și români din Vechiul Regat[50]. Politica acestor colonizări de populație a fost greșit aplicată pentru că nu au fost create condițiile necesare unui asemenea proces politic și social. După intenții favorabile la început autoritățile de la București nu au mai dat curs cererilor de susținere financiară suplimentară a instituțiilor care fuseseră înființate pentru administrația acestei zone.[51] Prin urmare fondurile financiare au fost limitate ceea ce nu a premis o dezvoltare consistentă a zonei. Eșecul colonizării și al românizării Cadrilaterului se manifesta în modul în care erau percepute realitățile concrete ale acelui spațiu politic. Realitățile din Dobrogea de Sud erau consemnate de către autoritățile instalate acolo pentru a asigura procesul de aulturație pe care statul român îl dorea încheiat.

Un alt element de administrație care nu a fost respectat l-au constituit greșelile de organizare instituțională ale românilor. Astfel atunci când statul român a ocupat Cadrilaterul era absolută nevoie ca funcționarii din orașe și sate să se fi retras pe teritoriul statului bulgar ceea ce nu s-a întâmplat.[52] Însă majoritatea funcționarilor bulgari și întreg corpul didactic rural a rămas pe teritoriul care era parte a statului român pentru a ușura misiunea de propagandă a iredentiștilor bulgari și a ajuta atacurile comitagiilor bulgari împotriva populației

[49] Lapierre, J.-W (1968) *Essai sur le fondement du pourvoir politique*, Edition Ophrys, Aix-en-Provence, p. 74.

[50] Noe, C. (1938) *Colonizarea Cadrilaterului*, Institutul Social Român, București, p. 87.

[51] Direcția Județeană Constanța a Arhivelor Naționale, *fond -Rezidența Ținutului Marea*, dosar nr., 10/1940, f. 13-15.

[52] ****Cartea Verde. Documente diplomatice. Evenimentele din Peninsula Balcanică. Acțiunea României, septembrie 1912-august 1913. Textul tratatului de pace de la București,1913*, București, 1913.

românești.[53] Mai mult decât atât, autoritățile românești după organizarea administrativă de început au lăsat pe planul secund coerența politică și anumite măsuri ce ar fi condus la o mai bună reprezentare a stăpânirii românești în Dobrogea de Sud.[54] În acest mod identitatea românească ar fi luat locul imaginarului colectiv bulgar în Dobrogea de Sud.

[53] Roman, M. (1935), *Iridenta bulgară în Dobrogea*, Cernăuți, p. 45.
[54] Tudor, C.(2005), *Administrația Românească în Cadrilater (1913-1940)*, Editura Agora, Călărași, pp. 153.

ISBN: 978-606-37-0093-4